











*Gerard Gunn*













# JÉSUS CHRIST

I



IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE  
TROIS CENT DIX EXEMPLAIRES SUR  
VERGÉ PUR FIL LAFUMA  
NUMÉROTÉS DE I A XX HORS  
COMMERCE ET DE 21 A 310

*Droits de reproduction, de traduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays.*

*Copyright by GABRIEL BEAUCHESNE 1928.*







*Bouchasse, Edic.*

*Art Catholique, Imp.*

NOTRE SEIGNEUR JÉSUS CHRIST

(Fresco Angelico)



R. P. LÉONCE DE GRANDMAISON  
de la Compagnie de Jésus

# JÉSUS CHRIST

SA PERSONNE, SON MESSAGE,

SES PREUVES

ONZIÈME ÉDITION

I

Property of

Please return to

Graduate Theological  
Union Library

DEICAI

3476

7476



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR  
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIX



17,918

*Nihil obstat*

Lutetiæ Parisiorum die XIX<sup>a</sup> martii. 1928

JOSÈPH HUBY

IMPRIMATUR

Lutetiæ Parisiorum die XXI<sup>a</sup> martii 1928

‡ LOUIS CARD. DUBOIS,  
arch. de Paris.



## AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR

---

Le livre que nous éditons ici a été achevé par le Père de Grandmaison en janvier 1927, et soumis alors par lui à la revision des censeurs français, puis des censeurs romains. Quand il mourut, le 15 juin 1927, la revision française était terminée et le manuscrit était à Rome.

Au mois d'août, l'ouvrage nous était renvoyé de Rome, accompagné du suffrage très favorable des reviseurs.

Toujours sévère pour son œuvre, le Père de Grandmaison, s'il avait vécu plus longtemps, eût remanié, nous le savons, quelques chapitres et ajouté quelques notes ou appendices : il eût, par exemple, étudié plus complètement le milieu juif, discuté avec plus de détail la question synoptique, décrit les hypothèses successives imaginées autour du « mythe de Jésus ». Ces retouches et ces additions n'étaient pas indispensables à son œuvre; nous ne nous sommes pas permis de les faire. Nous avons voulu que l'ouvrage parût tel que l'auteur l'avait conçu et achevé. Nous nous sommes contenté d'ajouter ici ou là quelques notes très brèves, portant une mention bibliographique nouvelle, ou marquant un nouvel aspect de la discussion. Ces notes sont mises entre crochets [    ].

Le Père J. Huby, qui, comme nous, avait lu l'ouvrage en

manuscrit, nous a grandement aidé à en préparer l'impression; c'est lui qui, avec le concours de quelques-uns de ses élèves, a assumé la correction des épreuves et la rédaction des tables. Nous sommes heureux de le remercier ici de sa fraternelle collaboration.

J. L.



## INTRODUCTION

---

Le livre que le lecteur a sous les yeux a été le fruit de toute une vie de prière et de labeur. Les rêves de l'adolescent, le travail du jeune religieux, les efforts du professeur et de l'écrivain, tout a tendu à ce terme.

Il y a quarante ans, le P. de Grandmaison, alors novice, notait au cours d'une retraite :

Plan de grand œuvre : Jésus préparé.

Jésus sur terre.

Jésus continué dans l'Église.

*Benedic, Domine Jesu.*

Il faut remonter plus haut encore pour saisir le premier éveil de cette vocation d'apologiste. Dès avant son entrée en religion, Léonce de Grandmaison, âgé de dix-sept ans à peine, rêvait déjà de consacrer sa plume au service de l'Église; il craignit un instant que la vocation religieuse ne mit obstacle à ses projets. Elle devait au contraire les féconder.

Il a pu sembler parfois que cette vie, toute dévouée à Dieu et aux âmes, s'est prodiguée presque aveuglément. Le Père lui-même a souffert de la sentir se disperser et se répandre au hasard des tâches quotidiennes, se demandant si, parmi tant de traverses et tant de fatigues, il parviendrait au terme obstinément désiré. Jésus Christ qui lui avait mis au cœur cette ambition, lui donna la joie de l'accomplir. Quand la mort le frappa soudain, l'œuvre de sa vie était achevée. Le disciple pouvait redire humblement

la parole du Maître : *Opus consummavi, quod dedisti mihi ut faciam.*

Pour comprendre mieux cette préparation providentielle, il ne sera pas inutile de considérer la carrière scientifique du P. de Grandmaison<sup>1</sup>; on la verra tout entière orientée vers ce terme. Et quand, au sortir de cette introduction, on étudiera le livre lui-même, on en sentira mieux la plénitude et la maturité.

Ce furent d'abord, au sortir du noviciat, les années d'études littéraires (1888-1890), préparation lointaine sans doute, mais très efficace, et dont l'étudiant garda toujours un reconnaissant souvenir. Puis, après les études philosophiques faites à Jersey (1890-1893) et un court professorat au collège du Mans (1893-1895), le jeune religieux commença ses études théologiques. On était à la veille de la crise moderniste; ceux que cette grande tempête allait emporter loin de l'Église étaient encore dans la maison paternelle, mais ils n'y trouvaient plus la paix d'autrefois. De toutes parts, des sciences bibliques, de la philosophie religieuse, de l'histoire comparée des religions, l'orage montait et troublait l'horizon des âmes.

Le jeune étudiant possédait cette « foi antique » qu'il aimait à louer chez ses devanciers, et nulle nuée pour lui ne l'obscurcira jamais; mais déjà il était apôtre, et commençait à porter le poids des fardeaux du prochain, à souffrir des souffrances de tous; ce sera la cruelle et noble épreuve de toute sa vie.

Comment, dans ses années d'études à Jersey (1895-1899) et plus tard au cours de son enseignement en Angleterre (1901-1908), put-il ressentir si vivement une crise qui écla-

1. On complétera l'esquisse ci-dessus en se reportant à la *Bibliographie* publiée par le P. Jean de Geuser dans les *Mélanges Grandmaison* (*Recherches*, 1928, pp. 281-295).



tait si loin de la retraite où la Providence le maintenait encore? C'est là un indice, entre beaucoup d'autres, de sa sensibilité si vite émue et si vibrante.

Son émotion n'était que trop justifiée; et elle ne fut pas stérile. Alors que beaucoup de théologiens étaient encore inconscients du péril, que d'autres, éperdus, semaient la panique autour d'eux et voyaient partout des traitres, le P. de Grandmaison sentait vivement le danger, mais faisait confiance à ses compagnons d'armes et pressentait avec un instinct très sûr les revanches victorieuses de la foi : histoire des religions, philosophie religieuse, exégèse critique, toutes ces sciences neuves qu'on dressait comme des machines de guerre en face de la théologie traditionnelle, ne deviendraient-elles pas les plus fermes remparts de la Cité de Dieu et son plus bel ornement?

## I

Dès janvier 1898, le jeune étudiant s'efforçait de rapprocher les uns des autres les « théologiens scolastiques » et les « théologiens critiques<sup>1</sup> ». Il maintenait fermement les droits de la scolastique à « garder son rôle prépondérant dans la formation intellectuelle des théologiens »; il lui demandait de préparer ainsi les travaux ultérieurs de la théologie critique, qui complètera cette formation première en s'appuyant sur elle. Il signalait, à cette occasion, les conquêtes des historiens des religions :

L'Égypte et la Palestine sont méthodiquement fouillées : avec quel bonheur, chacun le sait de ceux qui s'intéressent aux sciences sacrées. L'Iran, la Babylonie, après avoir livré tant de trésors, ne semblent pas à la veille d'être épuisés. Mais l'Orient classique ne suffit pas à la jeune science, ses *Conquistadores* ont passé la

1. *Théologiens scolastiques et théologiens critiques. Études*, t. 74, pp. 26-44.

Mer Ténébreuse. Ce n'est plus l'Inde seulement, qu'on va pourtant soumettre à une investigation plus rigoureuse. C'est l'Afrique, du Soudan au Nil et des Nyanzas au Cap; c'est l'Extrême-Orient dont l'épigraphie se fonde, dont la philosophie s'achève. Le champ s'ouvre ainsi de plus en plus large aux recherches passionnantes de l'histoire comparée des religions, tandis que l'ethnographie des deux Amériques vient corroborer ou infirmer l'interprétation des données innombrables, mais d'une exégèse si incertaine, recueillies par les découvreurs de l'Europe préhistorique... La lutte est sur le terrain des faits; et donc, c'est là qu'il faut aller joindre nos adversaires; c'est là qu'on trouvera des armes pour fortifier les croyants et convaincre ceux qui doutent<sup>1</sup>.

Ce jugement peut nous sembler banal aujourd'hui, il ne l'était pas il y a trente ans. Sans doute on pouvait déjà remarquer, parmi les catholiques, de savants historiens des religions comme M<sup>gr</sup> de Harlez; quelques apologistes, et surtout l'abbé de Broglie, avaient pressenti la puissance et le danger des armes que cette science nouvelle allait offrir aux adversaires et aux défenseurs de la foi. Mais cette clairvoyance était le fait de bien peu de savants; les autres ne manquaient pas d'excuse pour réserver leur adhésion, et même leur intérêt; l'histoire des religions était alors traitée selon des méthodes si contestées et souvent si précaires, qu'on n'osait lui faire confiance. Quelques mois après l'article que nous étudions, paraissait le livre d'Andrew Lang, *The Making of Religion*: le célèbre anthropologiste reniait les doctrines animistes qu'il avait jusqu'alors professées; cette volte-face courageuse lui valut, comme il l'écrivit lui-même plus tard, « d'être rejeté comme un paria hors de l'église anthropologique, où président M. Tylor, M. Huxley, M. Herbert Spencer, sir Alfred Lyall et M. Grant Allen<sup>2</sup> ».

Ces mouvements d'opinions accusaient l'incertitude ou,

1. *Théologiens scolastiques... Études*, t. 74, p. 30 suiv.

2. *The Origins of Religion* (London, 1908) p. 127. Cf. la chronique du P. Fr. Bouvier, *RSR*, II (1911), p. 84 suiv.

comme le dira plus tard le P. de Grandmaison<sup>1</sup>, « l'état chaotique et factice » où se trouvait alors la science comparée des religions : les hypothèses les plus en faveur, animisme, magisme, totémisme, étaient manifestement ruineuses. La documentation elle-même manquait de rigueur. Un historien formé à l'étude des civilisations classiques éprouvait une invincible défiance vis-à-vis de tant de textes errants, sans état civil, sans origine, sans date; et souvent les textes mêmes lui manquaient, il devait travailler sur des rites ou des légendes que des voyageurs avaient notés en passant, et peut-être mal observés et mal compris. Si l'on ajoute que parmi ceux qui faisaient profession d'étudier l'histoire des religions, plusieurs étaient des sectaires « camouflés en érudits<sup>2</sup> », on comprend l'attitude de ceux qui condamnaient ces recherches ambitieuses.

Et pourtant le jeune théologien de Jersey avait raison quand il signalait aux lecteurs des *Études* les « recherches passionnantes » de l'histoire comparée des religions. Un théologien peut-il se désintéresser des croyances des hommes, de leurs cultes, de leurs prières? Il sait que Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage; peut-il n'être pas soucieux de recueillir, à travers l'humanité, les vestiges à demi effacés, mais lisibles encore, de ce témoignage? Le P. de Grandmaison s'y appliqua; il porta dans cette recherche non pas seulement l'effort studieux d'un apologiste, mais la ferveur d'une âme qui poursuit avec un respect infini les traces de Dieu, avec une sympathie anxieuse l'effort religieux des hommes. On aimera à relire, au seuil de ses articles sur *la Religion personnelle*, les prières qu'il recueille dans les livres hindouistes, bouddhiques, isla-

1. *RSR*, XII (1922), p. 393.

2. Le mot est du P. Fr. Bouvier, cité dans sa *Vie* par son frère (Paris, 1924), p. 70.



miques, chinois<sup>1</sup>. Après les avoir citées, il les commente :

On pourrait multiplier les textes et les traits de ce genre... Ceux-là seuls s'en étonneraient qui ignorent tout de l'économie de la grâce. Hors de la seule véritable religion... il a toujours existé, et il existe des hommes « cherchant à tâtons » ce que nous possédons dans la lumière relative de la foi, des hommes adorant « le Dieu inconnu » qui nous a été annoncé. Nous savons que des restes de vérités primitives subsistent encore chez ces peuples et se transmettent, mêlés à de multiples et de lamentables erreurs, de génération en génération. Nous savons que ces peuples ont une âme comme la nôtre, des besoins, des aspirations, des désirs religieux établis sur le même plan, faits pour la même fin, avides du même pain supersubstantiel. Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir ces désirs et ces appels se traduire en des prières, se préciser dans des rites, s'incarner dans des institutions, nourrir des sentiments *analogues aux nôtres*. Ce que nous cherchons et trouvons en vérité dans les dogmes, les sacrements, les institutions du christianisme, eux le cherchent aussi, sans le trouver, et ils tâchent à suppléer par des essais, par des efforts, à la grande miséricorde qu'ils n'ont pas reçue. Ou plutôt *qu'ils n'ont pas reçue en sa plénitude...*

Ce commentaire marque nettement, en même temps que l'action miséricordieuse de Dieu sur l'humanité tout entière, la transcendance de la révélation chrétienne. C'est là un des fruits les plus précieux de l'étude comparée des religions, et le P. de Grandmaison a mis tout son soin à le recueillir. Dans l'avant-dernière session de la *Semaine d'ethnologie religieuse*, il étudia *les Mystères païens et le Mystère chrétien*<sup>2</sup> : cette comparaison était le thème d'un livre récent de M. Loisy. Le P. de Grandmaison la reprend à son tour : il montre que les premiers chrétiens n'ont pas reçu des mystères païens leur inspiration religieuse ;

1. *Études*, t. 134 (1913), p. 295 suiv. — *La Religion personnelle* (Paris, 1927), p. 20 suiv.

2. *Semaine d'ethnologie religieuse*. Compte rendu de la III<sup>e</sup> session, tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922), Enghien, 1923, p. 456-470. Cette conférence est reproduite ci-dessous, t. II, p. 535-561.

il reconnaît què l'Église a pris aux religions païennes quelques types artistiques, quelques symboles, « des détails de rites, de calendrier, de vocabulaire » ; d'autre part, et ceci est beaucoup plus important, les apôtres du Christ ont annoncé ce que les meilleurs des païens adoraient à leur insu ; ils ont apporté la réponse divine à ces supplications ardentes et confuses qui soulevaient l'humanité, à cette « immense espérance qui, à leur époque, traversait la terre », et connaissant les aspirations de leurs contemporains, les apôtres « se sont préoccupés de les satisfaire. Mais il n'est pas moins certain par l'histoire que, dans l'accomplissement de cette tâche, ils ont délibérément tenu en suspicion — c'est trop peu dire : en abomination — les sources impures des mystères des Gentils ».

Toute cette discussion fit grande impression parmi les auditeurs de la Semaine d'ethnologie ; ferme, lucide, loyale, elle chassait les nuées et faisait apparaître, sur le clair horizon des origines chrétiennes, la lumière divine.

Même méthode et conclusions semblables dans la discussion publiée peu de mois avant sa mort, sur « les dieux morts et ressuscités<sup>1</sup> » : Osiris, Dionysos Zagreus, Adonis, Attis. Il suffit au P. de Grandmaison d'exposer ces légendes et ces rites pour faire évanouir les similitudes prétendues ; il conclut : « La carrière de ces demi-dieux « morts et ressuscités » ne comporte, en effet, ni passion, ni résurrection, au sens reçu de ces mots. Brisée par un accident tragique et involontaire, elle est suivie d'un redressement durable : là s'arrête l'analogie ; dès qu'on veut en presser l'un ou l'autre terme, tout se dérobe. » La méthode suivie dans ces discussions est celle du premier des controversistes chrétiens, saint Irénée, et c'est en effet la plus efficace :

1. *RSR*, avril 1927, p. 97-126. Ci-dessous, t. II, p. 510-532.

forcer la bête malfaisante dans le fourré où elle se cache, dans ces broussailles de mythes et de rites où l'on se perd et où l'on s'enivre, et la montrer telle qu'elle est, création difforme des rêves et des passions humaines.

On voit par ces quelques exemples, empruntés aux plus récents travaux du P. de Grandmaison, comment l'étude comparée des religions se resserrait pour lui de plus en plus; de cet immense domaine il avait parcouru bien des provinces, non sans doute pour les découvrir comme peuvent le faire des missionnaires ou des linguistes, mais pour les explorer à la suite des meilleurs guides; il avait étudié ainsi l'Islam, les religions de l'Inde et de la Chine; mais de plus en plus un problème absorbait toute son attention: le problème du Christ. Des études passées, dont sa mémoire conservait très fidèlement le souvenir, bien des traits apparaissent dans son livre sur Jésus Christ, non certes par un souci pédant d'érudition qui lui fut toujours étranger, mais par le mouvement spontané d'une intelligence vive et souple, qui vibrerait à toutes les aspirations humaines. Mais ce ne sont là que des touches éparses: l'Islam est loin du Christ; l'Inde et la Chine, bien plus encore. Plus voisines, plus menaçantes pour le christianisme naissant sont toutes ces religions du monde hellénique qui, comme des herbes folles, pullulent à travers tout l'Orient et semblent devoir étouffer l'humble semence évangélique. Ce sont elles surtout que le P. de Grandmaison étudiera.

Reconnaissons-le enfin, ces études sont fragmentaires; elles sont d'un bon ouvrier, mais qui n'eut pas le loisir de construire une œuvre d'ensemble<sup>1</sup>. Mais sous son impul-

1. Outre les articles rappelés ci-dessus, signalons, pour n'être pas trop incomplet, la collaboration du P. de Grandmaison à *Christus*: « l'Étude des religions » (p. 1-48), et « la Religion catholique au XIX<sup>e</sup> siècle » (p. 945-1012) (en collaboration avec le P. Rousselot); ses articles sur « la Nouvelle théosophie » (*Études*, t. 141, p. 352 suiv.; t. 143, p. 161 suiv.); sur « la Semaine d'ethnologie



sion féconde, d'autres poursuivirent l'œuvre ébauchée; parmi ces travailleurs, il faut rappeler avant tout le P. Frédéric Bouvier, le disciple du P. de Grandmaison et son successeur dans son enseignement théologique. On a dit ailleurs <sup>1</sup> la part décisive que le P. Bouvier a prise dans la préparation et l'organisation des « Semaines d'ethnologie religieuse »; cette initiative hardie, et qui fut si bienfaisante, était inspirée et fut constamment soutenue par celui que le P. Bouvier regarda toujours comme son maître. Quand le P. Bouvier, tombé au champ d'honneur, fut remplacé dans ces congrès par le P. Pinard de la Boullaye, le P. de Grandmaison maintint à l'œuvre son concours actif, et c'est lui encore qui tint à présenter aux lecteurs des *Recherches* l'ouvrage magistral du P. Pinard sur l'*Étude comparée des religions* <sup>2</sup>; il eut une part considérable, on peut dire : décisive, à la composition du manuel d'histoire des religions du P. Huby, *Christus* (1912); non seulement il lui donna le chapitre liminaire et la conclusion, mais surtout il provoqua et soutint l'effort de son ancien disciple dans la composition de ce grand ouvrage.

On saisit ici un des traits les plus remarquables de la physionomie de P. de Grandmaison : professeur au scolasticat, plus tard directeur de revue, il fut, pour ses disciples et ses collaborateurs, un entraîneur incomparable; son âme vibrante les faisait tressaillir à leur tour et, quand il avait éveillé en eux ses ambitions apostoliques, il soutenait jusqu'au bout, d'une direction sûre, d'une collaboration dévouée, loyale, oublieuse d'elle-même, l'étude entreprise à sa suite.

religieuse de Tilburg » (*ibid.*, t. 173, p. 29 suiv.); sur « l'Étude comparée des religions » (*RSR*, t. XII, p. 383-397).

1. H. Bouvier, *Frédéric Bouvier*, p. 70 suiv..

2. *RSR*, t. XII, p. 383-397.

## II

L'histoire comparée des religions n'était pas l'unique souci du maître ni des élèves; la philosophie religieuse soulevait des problèmes plus graves encore et plus pressants. Dans le mémoire qu'il a consacré aux études religieuses dans la France contemporaine<sup>1</sup>, le P. de Grandmaison a rappelé la gravité du péril : la Faculté de théologie protestante de Strasbourg (devenue en 1871 la Faculté de Paris) avait répandu en France le sentimentalisme de Schleiermacher et le moralisme hautain de Kant.

Parallèlement, une philosophie éprise d'unité jusqu'au mépris du réel préconisait le mirage panthéiste sous des formes diverses, depuis les plus subtiles jusqu'aux plus grossières, depuis Spinoza jusqu'à L. Büchner et Ernest Haeckel... La notion d'évolution fournissait aux plus hardis la clef de tous les problèmes et le mot de toutes les énigmes. Devant les autres, plus réalistes ou plus terre à terre, l'agnosticisme sévère du positivisme fermait, comme inaccessible, les régions où les solutions libératrices se fussent révélées. En face d'adversaires dirigés par ces méthodes ou charmés par ces visions, les défenseurs de la foi chrétienne avaient besoin d'une philosophie solide, cohérente, consistante, capable d'aborder les grands problèmes et de les résoudre (p. 246).

En terminant son mémoire (p. 301), l'auteur signalait de nouveau cette exigence et reconnaissait sincèrement que l'effort des catholiques était encore insuffisant, qu'ils manquaient encore « d'une philosophie religieuse absolument ferme et appropriée aux besoins actuels »; de là les tâtonnements, les imprudences ou les timidités de leur apologétique ou de leur exégèse.

Quand ce mémoire parut, en 1918, ces exigences et cette

1. *La vie catholique dans la France contemporaine* (Paris, 1918). *Les hautes études religieuses* (p. 243-304).

lacune étaient reconnues de tous les esprits attentifs; elles étaient beaucoup moins apparentes vingt ans plus tôt; dès lors pourtant, le jeune étudiant en était vivement préoccupé; ses articles de 1898, sur l'élasticité des formules de foi<sup>1</sup>, révèlent une rare clairvoyance. Ce n'était cependant que la première prise de contact du théologien avec ce problème vital de la valeur de notre connaissance religieuse; pendant les années qui suivirent, le P. de Grandmaison y revint sans cesse. Souvent ses études sont des discussions critiques; c'est ainsi qu'il expose la psychologie religieuse de Newman et met en lumière ses intuitions profondes; puis il discute sa dialectique et en signale les défaillances<sup>2</sup>. D'autres articles sont consacrés à Nietzsche<sup>3</sup>, à Aug. Sabatier<sup>4</sup>, à M. Loisy<sup>5</sup>, à la christologie de M. Harnack<sup>6</sup> ou de W. Sanday<sup>7</sup>. Plus récemment, le livre de M. Vermeil sur *Moehler et l'École catholique de Tubingue* évoquait toute une discussion sur les origines du modernisme<sup>8</sup>.

Ces études critiques sont construites sur un plan uniforme; une première partie, assez étendue, est consacrée à exposer la pensée que l'auteur prétend discuter; il ne la morcelle pas, mais la présente loyalement d'ensemble, ne craignant pas de signaler, à côté de ses défaillances, les vérités partielles qu'elle renferme, et aussi l'éclat ou le charme de l'expression. De tous ces adversaires, Nietzsche

1. *Études*, t. 76 (1898), p. 341-358, 478-499. — Ces articles ont été récemment publiés dans le volume intitulé *Le Dogme chrétien; sa nature, ses formules, son développement* (Paris, 1928).

2. *John Henry Newman considéré comme maître. Études*, t. 109 (1906), p. 721-750; t. 110 (1907), p. 39-69.

3. *La religion de l'égoïsme. Étude sur Frédéric Nietzsche. Ibid.*, t. 81 (1899), p. 793-817.

4. *La religion de l'esprit. Ibid.*, t. 100 (1904), p. 5-23 et 165-183.

5. *L'Évangile et l'Église. Ibid.*, t. 94 (1903), p. 145-174.

6. *Le Christ de M. Harnack. Ibid.*, t. 90 (1902), p. 737-762.

7. *Un Essai de Christologie moderne. RSR*, t. II (1911), p. 190-208.

8. *RSR*, t. IX (1919), p. 387-409.



est le plus durement traité, et il le méritait; mais même dans cette pensée où l'orgueil s'exalte jusqu'à la folie, le rêve du « Retour éternel » introduit encore « une sorte d'idéal et un aiguillon vers le mieux. Tant il est vrai que l'idéalisme trouve toujours quelque fissure pour se glisser dans les systèmes les plus obstinément clos à l'Au-delà! » (p. 814). Dans le livre, décevant et troublant, de M. Loisy, sur *l'Évangile et l'Église*, il faut reconnaître que la réfutation de M. Harnack est efficace; l'auteur a su montrer que « la thèse de son adversaire est arbitraire, insuffisante à expliquer les faits, insoutenable » (p. 154). Et chez Harnack lui-même et chez Sabatier, le P. de Grandmaison salue avec équité et courtoisie la sincérité de la recherche, l'étendue de l'érudition, le charme du style.

Ce loyal aveu, le critique estimait le devoir à l'écrivain qu'il voulait combattre, et tout autant aux lecteurs qu'il prétendait éclairer : ceux qu'il visait avant tout étaient ceux que ces livres avaient pu séduire; pouvait-on, sans paraître aveugle ou de parti pris, ne pas voir ou ne pas avouer ce que ces œuvres avaient, en effet, de séduisant? Ajoutons, dans le cas particulier de M. Loisy, que l'auteur que l'on critiquait était un prêtre, inquiet, aigri, mais non encore ouvertement révolté; le dernier mot du P. de Grandmaison n'était pas une condamnation, — il ne lui appartenait pas de condamner, — mais marquait assez clairement son inquiétude : « Beaucoup de ses assertions, d'une terminologie équivoque, exigent — pour autant que j'en puis juger — des rectifications graves, de principe et de fait; et il est à craindre que beaucoup de lecteurs ne sortent de la lecture attentive de son livre plus troublés qu'affermis » (p. 184).

Si cette pensée fuyante était encore malaisée à saisir et à fixer, les thèses de Sabatier et de Harnack étaient au

contraire nettement définies, et le jugement qui est porté sur elles est ferme et clair :

Cette religion (de Sabatier) aboutit à un sentimentalisme humanitaire, à base éthique, à couronnement scientifique, qui n'a de chrétien que le nom, de religieux que le décor, d'attrayant qu'une liberté d'esprit sans promesse de vérité. Aliment sans consistance qui trompe la faim sans l'assouvir, qui met le salut dans la tendance et l'idéal dans un surhomme à nuance piétiste. Cette appréciation peut sembler sévère et positivement injuste à l'endroit d'Auguste Sabatier. Mais ce n'est ni la dignité de sa vie, ni la sincérité de ses désirs, ni la hauteur de ses vues, qui sont mises en question : on n'envisage, comme c'est le devoir d'une critique sincère, que l'aboutissement normal et explicite d'un système de philosophie religieuse, dont les seules données sont ramenées à la mesure humaine, si même elles ne la mutilent pas de la hauteur de la tête (p. 176-177).

En conclusion de l'article sur « le Christ de M. Harnack » :

Hors le dogme, pas de salut pour la foi... La mémoire d'un sentiment passé ne saurait le suppléer, et beaucoup moins lutter contre les sentiments opposés au premier qui nous assaillent... Nous avons besoin de mettre notre vie religieuse à l'abri des entraînements de nos désirs, à l'abri de nos propres faiblesses, et qu'elle nous garde fidèles par la crainte aux heures où l'amour faiblit dans nos cœurs. Plus haut que les orages, dans une sérénité que les brouillards nés des passions ne parviennent qu'à obscurcir momentanément, brille la vérité dogmatique, une fois connue. Le souvenir, qui ne nous rappelait du sentiment passé qu'un fait de conscience, à interpréter par le sentiment actuel, nous rend, d'une vérité une fois possédée, la lumière douce et terrible qui baigne à nouveau, par l'esprit, l'âme entière. Tout le reste est précaire, et de quelque beau nom qu'on le déguise, n'offre à l'être pensant que nous sommes qu'un abri de fortune, qu'une religion provisoire et toujours menacée (p. 760-761).

Nos lecteurs nous excuseront d'avoir transcrit ces pages ; mieux que toute analyse, elles mettent en lumière la philosophie religieuse que nous étudions. Elle poursuit rarement la racine métaphysique des systèmes ; mais elle en saisit, à pleines mains, l'épanouissement psychologique. Ce n'est

pas que le P. de Grandmaison n'ait goûté vivement l'intérêt des hautes études philosophiques, il l'a dit assez dans l'introduction qu'il a donnée à la réédition posthume de *l'Intellectualisme de saint Thomas* du P. Rousselot<sup>1</sup>; en l'écrivant, il voulait non seulement rendre hommage à la mémoire d'un disciple et ami très cher, mais aussi maintenir vivante une pensée dont l'élan et la vigueur le charmaient; sans souscrire à tous ses essais qu'une mort glorieuse brisa et qu'une plus longue carrière eût mûris, le P. de Grandmaison se complaisait dans la puissance de cette pensée dont il avait suivi tous les progrès et dont il connaissait les sources religieuses profondes. En son ancien élève il aimait un maître, et plus encore un ami de Dieu.

Il goûtait ces hautes spéculations; il ne les poursuivait pas lui-même; son objet de prédilection, c'était la vie morale et religieuse des hommes, mieux encore la vie de Dieu dans l'âme humaine; c'était la lumière de la foi, tantôt si discrète que dans les ténèbres on en distingue à peine l'humble flambeau, parfois si rayonnante qu'elle illumine l'âme devenue transparente et de là répand sa clarté sur le monde. Cette étude, commencée dans les articles de 1898 sur « les formules de foi », fut reprise dans plusieurs essais considérables : à l'occasion d'un article de M. Le Roy, le P. de Grandmaison donna au *Bulletin de littérature ecclésiastique* une étude intitulée : *Qu'est-ce qu'un dogme*<sup>2</sup>? Après avoir brièvement exposé le sens et l'histoire du mot « dogme », il établit, surtout par les écrits du Nouveau Testament, que dès l'origine la foi chrétienne a exigé une adhésion intellectuelle à des vérités révélées de Dieu; passant à la discussion philosophique, il montre que cette révélation

1. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924.

2. *Bulletin*, 1905, p. 187-221. — Publiée dans le volume sur *le Dogme chrétien* (Paris, 1928).



nous fait en effet connaître quelque chose de l'Objet mystérieux et souverain où notre âme espère; cette révélation, qui s'impose d'autorité, ne fait donc pas violence à nos facultés de connaître, elle leur fait justice; enfin, recherchant les relations du dogme et de l'action, il montre la vérité religieuse commandant l'action morale et, à son tour, confirmée par elle : on connaît l'arbre à ses fruits. Dans ces quelques pages, beaucoup d'autres graves problèmes sont brièvement résolus; plusieurs d'entre eux furent repris plus tard et discutés plus pleinement : ainsi la crise de la foi, naissant, dans une intelligence jalouse à l'excès de son autonomie rationnelle, d'une soudaine confrontation avec le dogme que l'âme a trop longtemps négligé de nourrir et de s'assimiler (p. 206). Ces graves dangers ont été de nouveau signalés dans des articles récents<sup>1</sup>. La brève discussion du *Bulletin* ne fera pas oublier les autres études; mais elle les éclairera toutes; nulle part, dans l'œuvre du P. de Grandmaison, on ne trouvera de synthèse plus pleine dans sa brièveté et plus lumineuse; la rapidité du développement n'exclut pas la richesse; ne pouvant tout citer, nous tenons à rappeler du moins ces quelques lignes où est décrite la transcendance de la révélation chrétienne :

C'est là que les problèmes inévitables ont reçu une réponse moins précaire, qui supprime le scandale, sans nier le mystère; là que les vertus morales ont germé des moissons d'héroïsme, fructifié en dévouement désintéressé, humble et fraternel. Tant d'âmes souillées y ont été purifiées, rajeunies; tant d'esprits divisés contre eux-mêmes s'y sont reposés dans la paix; tant de volontés fragiles y ont trouvé une règle suave, et des secours efficaces! Là ont été conciliés, si quelque part, la rigidité doctrinale avec l'incessant progrès des esprits; l'activité morale avec les nécessités humaines; l'unité de tous dans la foi et l'amour avec les différences comme infinies des hérédités, des éducations, des intelligences et des inté-

1. *La Crise de la foi chez les jeunes. Études*, t. 180 (1921), p. 136-152; 272-285; 405-419. — Publiés en volume sous ce même titre (Paris, 1927).

rêts; les droits de la personne avec le bien du corps social; l'esprit qui rend libre avec la pratique littérale qui le préserve en l'incarnant (p. 211-212).

Ces thèses capitales sur la révélation, le dogme, les formules dogmatiques sont plus amplement exposées dans les articles publiés, en 1908, dans la *Revue d'apologétique*, sur le « Développement du dogme chrétien »<sup>1</sup>. Elles sont encadrées dans une vaste étude de théologie historique; le problème du développement du dogme se pose devant nous avec plus d'acuité, d'autant que les péripéties de l'histoire du dogme sont étudiées par nos contemporains avec une curiosité plus vive, et décrites avec plus de détail; mais ce grand problème avait déjà préoccupé les Pères et les théologiens scolastiques; le P. de Grandmaison expose les solutions qu'ils en ont données (v, 528-542); il étudie ensuite plus longuement « les théories du développement au dix-neuvième siècle » (vi, 5 suiv.), insistant particulièrement sur les thèses de Newman (18-33), puis sur les systèmes de M. Loisy (87), de G. Tyrrell (90), sur l'essai de M. Blondel (p. 98), enfin la philosophie religieuse d'Aug. Sabatier (p. 401-404).

Dans la pensée de l'auteur, ces études préparaient de loin le grand ouvrage qu'il projetait sur l'histoire de la philosophie religieuse au dix-neuvième siècle. D'autres travaux retardèrent l'exécution de ce projet, et la mort enfin le renversa; les articles que nous venons de relire n'étaient, aux yeux du P. de Grandmaison, que des fragments, des ébauches; il s'est toujours refusé à les réunir en volume, espérant pouvoir les reprendre, comme son article sur Jésus Christ, et les présenter aux lecteurs dans un ensemble

1. *RPA*, v, 521-542; vi, 5-33; 81-104; 401-436; 881-905. L'exposé théologique se trouve surtout au seuil du premier de ces articles, v, 521-528, et au cours des deux derniers, vi, 406-414; 889-905. — Ces articles font partie du volume récemment publié sur *le Dogme chrétien*.

achevé et mûri. Ce nous est un grand regret que cette espérance ait été déçue; nous estimons toutefois que ces fragments sont précieux, et nous les avons recueillis, non seulement pour honorer une mémoire qui nous est chère, mais pour sauver de l'oubli une œuvre bienfaisante. Depuis vingt ans, sans doute, les discussions se sont déplacées; les systèmes de Sabatier, de Loisy, de Tyrrell ont perdu leur séduction première; si le P. de Grandmaison s'était contenté de renverser ces édifices caducs, son effort ne serait pour nous qu'un incident de notre histoire religieuse; mais il a su des philosophies les plus perverses dégager les semences de vérité qu'elles renfermaient; surtout il a été soucieux de la tradition de l'Église, il a travaillé à sa lumière, sous son influence, son œuvre reste vivante et féconde.

De ces fragments, les plus précieux, je pense, sont les articles publiés dans les *Études* sur « la Religion personnelle »; les spécialistes de la littérature religieuse les connaissent bien et les citent avec prédilection; mais combien ne pensent pas à les rechercher dans des livraisons vieilles de quinze ans, qui y trouveraient un aliment et une joie! Le premier article discute d'abord la question, toujours pressante, de l'individualisme religieux : la religion *personnelle* n'est pas nécessairement une religion autonome, isolée; elle se relie à un passé, elle s'encadre dans une vie collective. Après ces brèves remarques, l'auteur pénètre à ce qui est « le centre, et comme le cœur » de la religion, la piété; tout l'article lui est consacré; il s'achève dans une page admirable sur « la dévotion virile<sup>2</sup> »; en décrivant cette amitié fidèle, dévouée, silencieuse, jalouse-

1. *Études*, t. 134 (1913), 289-309; 601-626; t. 135, 33-56; 309-335.

2. Le P. du Passage l'a citée en grande partie dans son article sur le P. de Grandmaison, *Études*, 5 juillet 1927, p. 17 suiv.

de son secret, le P. de Grandmaison a retracé un idéal religieux où il tendait, et dont il a marqué sa vie.

Le deuxième article, consacré aux dévotions et aux œuvres, se termine par l'examen d'une objection qu'il faut toujours réfuter parce qu'elle renaît sans cesse : « Je ne veux pas être aimé, aidé, servi pour l'amour de Dieu, mais pour moi-même. » A cette prétention de l'égoïsme orgueilleux, le philosophe chrétien répond :

L'amour de préférence pour Dieu n'agit pas à la façon d'un amour terrestre, nécessairement exclusif et naturellement absorbant... L'amour premier, dont l'amour du Christ est une des formes, *ne fait pas nombre* avec les affections humaines : il allume au-dessus d'elles toutes un chaud et lumineux foyer où elles s'épurent, se raniment et s'attisent, mais sans les empêcher d'atteindre l'homme. Qui m'aime « pour Dieu » m'aime encore ; il m'aime davantage en vérité... Je ne suis pas pour lui un prétexte à aimer Dieu : seulement je suis aimé sans les retours intéressés, sans les exigences cruelles, sans les dégoûts inévitables des amours humains (p. 625 suiv.).

Nul n'arrivera à cet amour sans un courageux effort ascétique ; à côté de cette voie royale que le Christ nous a frayée, que les saints après lui ont foulée, que de chemins de traverse qui ne sont que des impasses ! Un troisième article dénonce ces erreurs qui menacent de nous fourvoyer, ces prétendus « moyens courts » qui égarent ceux qui les prennent, et tous ces chemins sans issue où s'aventurent pélagiens, quietistes, tous ceux en un mot qui méconnaissent la voie de la croix. Mais cet effort, nous dit-on, est une violence inhumaine, qui méconnaît les aspirations de la nature et brise ses forces. Certes, il peut y avoir des mortifications indiscretes, et la tradition chrétienne les réprouve ; mais quant aux austérités qu'elle loue chez les saints, qui oserait prétendre qu'elles soient une folie ? Tout psychologue sait qu'il faut dépasser le but pour l'atteindre, qu'un entraîneur d'hommes doit être héroïque s'il veut inspirer le cou-



rage; le chrétien ajoutera que « sans effusion de sang il n'est pas de rédemption »; le saint doit sa souffrance, et au besoin son sang, à l'Église dont il est membre, au Christ crucifié son Chef. La discussion, chaude et pressante, se poursuit dans un hymne à la croix; et enfin, après avoir rappelé le jugement de W. James : « Sur la scène du monde, c'est l'héroïsme et l'héroïsme seul qui tient les grands rôles... La folie de la croix conserve une signification profonde et vivante », l'auteur conclut :

Mais qu'ai-je à faire de citer les psychologues ou les philosophes? Chacun de nous, si pauvre qu'il soit en foi généreuse, n'a-t-il pas senti à certaines heures qu'il était bon pour le serviteur de mettre ses pas dans les pas de son Seigneur et qu'alors, alors seulement, on commençait de l'aimer? (p. 56).

Le quatrième article est consacré à « l'élan mystique »; il clôt dignement toute la série<sup>1</sup>. Pour nous faire saisir quelque chose de cet objet mystérieux et sacré, l'écrivain s'y applique avec toute la pénétration de sa psychologie, toute l'ardeur de sa piété, tout le respect de sa foi. Il décrit d'abord les premières étapes de la vie mystique : l'âme n'a pas été encore introduite par Dieu dans cette intimité dont nul effort créé ne peut forcer l'entrée, mais que sa miséricorde entr'ouvre à qui Il veut; déjà cependant l'âme, attirée vers ce mystère qu'elle pressent, se recueille, s'apaise, s'unifie :

Rappelant au dedans ses puissances dispersées, l'âme leur impose silence, et cependant laisse sombrer autour d'elle les agitations, les préoccupations, les rêves, tout ce carnaval bigarré qui assiège ou encombre habituellement les abords de la vie inférieure. Cette concentration, ce recueillement souvent lents et laborieux, presque tou-

1. Si l'on veut connaître moins incomplètement l'enseignement ascétique et mystique du P. de Grandmaison, il faut, après les articles des *Études*, que nous analysons ci-dessus, relire les bulletins des *Recherches*, par exemple I (1910), p. 180-208, *L'élément mystique dans la religion*; X (1920), p. 391-408, *Les Exercices de saint Ignace*; XVI (1926), p. 166-191, *Le baron F. de Hügel et ses Essais*; on y trouvera une intuition singulièrement pénétrante de la vie de Dieu dans l'âme.

jours instables, sont pourtant la condition de tout le reste. Alors une vérité, une seule, ou encore une parole, ou la représentation d'une personne sainte, ou un simple sentiment de présence peut agir, nous pénétrer, diffuser en nous son pouvoir de suggestion et d'attrait... De connaissance indifférente, simple hôte de passage en nous, elle tend à devenir principe intérieur d'action, objet de possession et de complaisance. Elle réunit en un faisceau nos facultés de vouloir et d'aimer, et les oriente en son sens, suavement, sans discussion, sans bruit. Après leur purification et la rude formation ascétique, c'est une véritable transformation qui se produit ainsi lentement chez les hommes de bonne volonté (p. 316).

Ce recueillement actif, ou, comme l'appelle le P. de Grandmaison, cet « exercice mystique » est instamment recommandé par tous les maîtres de l'oraison, et particulièrement par saint Ignace, dans ses *Exercices spirituels* : « Ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme, mais de goûter intérieurement les choses. » Un assez grand nombre d'âmes, dans le cloître et hors du cloître, ont obéi à ces conseils, et ont appris à « goûter combien le Seigneur est doux » :

Leur oraison est le plus souvent très simple et (sauf des périodes d'aridité ou d'activité spirituelle motivée par des besoins spéciaux) surtout affective. A certaines heures, un vif sentiment de la présence de Dieu les investit et persiste en s'atténuant lentement ; ou au rebours, un sentiment pénible de déréliction, de vide, de solitude désolée... Crainte anxieuse de ne pas bien servir, de ne pas faire assez ; componction cruelle et chère, amertume désirable à la vue de sa propre misère, humiliation intime qui abaisse sans décourager, qui mortifie l'amour-propre sans suggérer ni désertion ni désespoir... Disons-nous qu'une telle vie se meut sur les confins de la vie mystique ? Je préférerais (mais c'est là une affaire de classification) dire que ces vicissitudes sont celles d'une vie mystique ordinaire, normale, et souhaiter que tous ceux qui veulent servir Dieu sérieusement s'en rapprochent et y parviennent enfin. Car c'est la voie ordinaire qui achemine à la perfection (p. 33 suiv.).

J'ai abrégé à regret cette page ; le lecteur en aura reconnu la vérité profonde et la bienfaisance. Les grâces mystiques proprement dites, celles qui dépassent cette « voie ordi-

naire », sont hors de notre portée; on ne les conquiert pas de vive force, on les reçoit de la miséricorde de Dieu, *non currentis neque volentis, sed miserentis est Dei*. L'oraison ne sera-t-elle pour tous les autres qu'un exercice d'ascèse, qu'une course à travers le désert? N'y pourront-ils pas sentir la fraîcheur de l'eau vive? N'y pourront-ils pas goûter le repos? Dieu nous garde d'imposer à personne ce labeur stérile et accablant; tout baptisé est un enfant de Dieu; il n'en est aucun à qui on ne doive redire : *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*. Même s'il ne peut que se prosterner au bas du temple et répéter avec le publicain : « Seigneur, je suis un pécheur, ayez pitié de moi ! » il goûtera, dans l'amertume même de sa contrition, que le Seigneur est doux : qu'il se complaise dans cette douceur, et qu'il y trouve son repos.

Et puis, si Dieu le veut et quand Il le veut, il appelle ce publicain et ce pécheur; du vestibule du temple il le fait monter jusque dans le sanctuaire, il l'introduit, comme Moïse, dans la nuée, et lui parle face à face. Cette intimité divine est décrite par le P. de Grandmaison avec une réserve, un respect humble et lointain qui est le plus sincère des hommages. A grands traits, en suivant les descriptions des maîtres, il nous fait entrevoir cette approche de Dieu, ce contact qui, peu à peu, transforme l'âme, l'envahit et achemine l'esprit créé « vers l'heure bienheureuse où il ne fera plus qu'un seul esprit avec Dieu ». Il a soin de nous rappeler que l'essence de l'état mystique est dans cette union, et non pas dans certains « phénomènes corporels et mentaux », dans la suspension des puissances, dans les défaillances du corps. « Loin, comme le vulgaire le croit, que ces phénomènes extatiques constituent l'essentiel de l'état mystique, ils n'en sont que les concomitants, les suites, la rançon » (p. 328).

Il nous montre enfin en tous ces saints que l'amour a soulevés si haut l'avant-garde de l'humanité : les biens inef-  
fables dont dès ici-bas ils ont saisi le gage, nous en jouirons  
tous pleinement au ciel ; ainsi « les grands mystiques sont  
les pionniers du plus beau, du plus désirable, du plus mer-  
veilleux des mondes » ; ils sont les témoins de Dieu.

### III

Le témoignage de ces grands saints est révélateur ; mais  
combien plus le témoignage du Fils, de Celui qui seul con-  
naît le Père, et qui le révèle à qui Il veut !

C'est vers ce « témoin fidèle » que de plus en plus, au  
cours de ses dernières années, s'est concentré l'effort du  
P. de Grandmaison, son étude comme sa prière. Pendant  
ses années d'enseignement, l'objet principal de son cours  
était le témoignage de Jésus-Christ, son origine, sa portée,  
ses preuves. Ses anciens élèves aiment à se rappeler l'accent  
de sa parole : sincère, loyale, simplement humaine et en  
même temps profondément religieuse ; tout adversaire,  
digne d'être entendu, trouvait audience ; toute objection  
de bonne foi était discutée ; l'apologiste, indulgent aux  
erreurs humaines, n'était impitoyable qu'à la déloyauté. On  
aimait parcourir à sa suite le champ immense des religions  
humaines ; mais on aimait surtout être introduit par lui dans  
le secret divin, relire avec lui l'évangile, le sermon sur la  
montagne, les paraboles ; la limpidité de cette parole divine  
apparaissait alors plus transparente.

Ces dons d'une âme humaine très haute, et que la grâce  
élevait encore, faisaient la valeur exceptionnelle de cet ensei-  
gnement ; l'érudition était abondante et du meilleur aloi ;  
d'autres apologistes toutefois pouvaient en être encore plus  
prodigues ; d'autres aussi pouvaient pousser plus avant la



controverse métaphysique ; mais nul ne pouvait apporter à la discussion de ces grands problèmes une loyauté plus sévère, un sentiment plus vif du besoin des âmes, une intuition plus pénétrante du mystère divin et de ses preuves. Ainsi traitée, l'apologétique n'était plus un plaidoyer, mais un témoignage.

Cette parole n'avait rien de doctoral ni d'impérieux ; elle était simple, fraternelle, cordiale, ne craignant pas les détours ni les redites ; elle suivait, souple et toujours concrète, les mille replis de son objet et, par l'accumulation des traits vivement saisis et décrits, elle en rendait sensibles la complexité et la vie.

L'ascendant de cet enseignement était incomparable ; le maître, quelque modeste qu'il fût, en avait conscience ; il savait d'ailleurs quel était, à travers le monde, l'immense désarroi des âmes, que tant de mauvais bergers entraînaient loin du Pasteur unique. Il était impatient de les lui ramener pacifiées, dociles, fidèles. Mettre son talent au service du Christ et des âmes, c'avait été le rêve de sa jeunesse ; c'était maintenant pour lui mieux qu'une ambition, un devoir.

Mais d'autant que la tâche était plus sacrée, elle requerrait une préparation exceptionnelle ; l'apologiste, quel que fût son effort, se sentait indigne de son message. Certes, il ne rêvait pas l'impossible, de pénétrer jusqu'au fond le mystère du Fils de Dieu ; mais, d'année en année, il saisissait un peu mieux ces insondables richesses ; surtout il comprenait mieux qu'elles sont insondables ; il aimait à se redire à lui-même et à répéter aux siens les paroles de l'Apôtre : *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum ; scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi* : comprendre la charité du Christ, nous ne le pouvons : du moins puissions-nous comprendre qu'elle est immense, et sublime,

et profonde, et qu'elle dépasse infiniment nos pensées.

De plus en plus, l'enseignement de saint Paul l'attirait vers ce mystère ; naguère, quand il décrivait la « dévotion virile », il écrivait :

L'amour tendre de Dieu commençant presque toujours par l'amour de Jésus Christ..., prend dans cette dévotion virile une forme qui le rapproche souvent plus de l'*amitié* que de l'amour proprement dit. La prière tient plus de la confiance unie que de l'affection passionnée, de la conversation sereine, à mi-voix, que de l'appel ou du sanglot.

Les « appels », les « sanglots » de l'apôtre l'émouvaient de plus en plus ; le mystère, pour lui aussi, se faisait plus proche, et, sans troubler la sérénité de son amour, il y éveillait une ardeur plus passionnée. Mais plus il sentait la transcendance de ce mystère, plus il défailait à l'écrire, et sans cesse il reprenait une rédaction toujours inégale, non seulement à son objet, mais même à sa pensée.

Cette cause est la plus profonde de toutes celles qui retardèrent si longtemps l'achèvement de l'ouvrage ; elle n'est pas la seule. En 1908, le P. de Grandmaison quittait l'Angleterre pour Paris et prenait la direction des *Études* ; en 1910, il fondait les *Recherches* : et puis bientôt son labeur d'écrivain s'alourdit de mille autres travaux, conférences, fondation ou direction d'œuvres, relations, dont le réseau s'étendait d'année en année, soutenant et vivifiant les âmes, mais aussi dispersant sa vie. L'écrivain en souffrait, mais l'apôtre ne savait ni ne pouvait se refuser à personne : *Omnibus debitor sum*. Et les grands travaux projetés s'évanouissaient. Sentant l'importance capitale, pour l'apologiste, de l'histoire des origines chrétiennes, il avait rêvé d'y consacrer quelques années ; quand parut l'ouvrage de Harnack sur *l'Expansion du christianisme*, il l'étudia et le discuta<sup>1</sup> ; ses deux articles furent remarqués non seulement

1. *Études*, t. 96 (1903), p. 300-329 ; 459-476.

en France, mais par M. Harnack lui-même ; l'étude amorcée ne fut pas poursuivie. Le P. de Grandmaison aimait avec prédilection le livre des *Actes* ; longtemps il nourrit le projet d'en publier une édition et un commentaire ; il fallut y renoncer ; la tâche quotidienne consumait les loisirs et les forces.

Tous ces espoirs frustrés se reportaient sur le travail que les autres livres eussent dû préparer et encadrer : *Jésus Christ*. Ici du moins l'espérance ne fut pas déçue : il y a quinze ans, le P. de Grandmaison publiait, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, l'article *Jésus Christ* <sup>1</sup>

De ce mémoire considérable on n'attend pas que nous donnions ici l'analyse. On le retrouvera, développé et mûri, dans le présent livre. On nous permettra toutefois d'en souligner l'importance et l'efficacité.

Parmi les articles de ce *Dictionnaire*, il en est sans doute beaucoup d'excellents, qui ont éclairé et raffermi bien des âmes ; je ne pense pas qu'aucun autre puisse être comparé à celui-ci ; le problème qu'il résout est celui que, depuis Césarée de Philippe, Jésus pose à toute âme religieuse : « Qui dites-vous que je suis ? » Cette question décisive de toute vie humaine, nos contemporains, pas plus que leurs devanciers, ne peuvent l'esquiver ; nulle part ailleurs, je crois, ils ne peuvent en trouver une discussion plus efficace. L'une des meilleures consolations du P. de Grandmaison, au cours de ses dernières années, fut de constater que son témoignage avait été entendu, que beaucoup d'incroyants avaient été par lui ramenés à la foi, beaucoup de fidèles introduits plus intimement dans la connaissance et l'amour de Jésus Christ <sup>2</sup>.

1. *Dict. apol.*, II, col. 1288-1538.

2. Il y a quelques mois a paru dans *Ecclesia*, p. 380-400, un chapitre du P. de

Cette œuvre, dont plusieurs chapitres étaient si achevés, dont l'impression d'ensemble était si puissante, n'était encore, dans la pensée de l'auteur, qu'une ébauche ; l'étude des sources de la vie du Christ était sommaire ; la description du milieu évangélique n'était qu'une esquisse. Et puis, l'apologétique, plus qu'aucune autre science, doit, pour rester vivante, progresser sans cesse ; les objections, devant elle, s'écroulent et surgissent, comme des récifs soulevés par une éruption volcanique ; l'apologiste doit sans cesse mettre à jour la carte des origines chrétiennes et de ses écueils : il y a vingt-cinq ans, l'école eschatologiste semblait tout envahir ; depuis dix ou quinze ans, elle est refoulée par l'école comparatiste. Un apologiste qui entreprendrait aujourd'hui de réfuter les gros livres écrits il y a vingt ans par M. Loisy sur *les Évangiles synoptiques* et le *Quatrième Évangile*, se lancerait à l'assaut de positions évacuées par l'adversaire ; s'il veut l'atteindre, qu'il le poursuive dans la nouvelle édition du *Quatrième Évangile* ou dans le commentaire de Luc. D'autres systèmes sont plus éphémères encore : celui de M. Couchoud a duré à peine une saison <sup>1</sup>.

Mais si sans cesse l'attaque se déplace, sans cesse aussi arrivent à la défense des renforts nouveaux : depuis l'article *Jésus Christ*, que d'œuvres magistrales ont soutenu et guidé l'effort de l'apologiste ! Il faut mentionner en premier rang les commentaires du P. Lagrange sur les évangiles ; le P. de Grandmaison leur a consacré des articles considérables <sup>2</sup> ; son

Grandmaison sur *Jésus Christ* ; c'est un résumé substantiel du mémoire publié dans le *Dictionnaire apologétique*.

1. Le P. de Grandmaison l'a efficacement réfuté, dans le *Mercur de France* (15 août 1923) et dans une brochure : *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* (Paris, 1924).

2. *L'Évangile selon saint Marc* avait seul paru quand l'article fut composé ; le P. de Grandmaison l'avait étudié dès sa publication : *Études*, t. 127 (1911), p. 267-273 ; depuis lors, il a consacré des articles au *Saint Luc*, t. 171 (1922),



attention, fixée principalement sur l'œuvre du P. Lagrange, se porte aussi sur toute la littérature exégétique de ces dernières années, qu'elle signale et critique ; le commentaire du P. Allo, sur l'*Apocalypse*, et, plus récemment, celui de M. Jacquier, sur les *Actes*, et les *Études de Psychologie* du P. Jousse venaient enrichir l'arsenal de l'apologiste.

Il trouvait encore beaucoup d'armes efficaces dans des livres récents d'auteurs anglicans ou protestants ; parmi les ouvrages qui ont éveillé chez lui le plus d'intérêt, mentionnons le *Commentaire sur le Nouveau Testament* de Strack et Billerbeck, les *Quatre Évangiles* de Streeter, l'histoire des origines chrétiennes de Jean Weiss et d'Ed. Meyer, les ouvrages de Dalman, de Moulton et de Milligan sur la langue du Nouveau Testament, le *Manuel* publié sous la direction de H. Lietzmann. Beaucoup de ces livres, certes, entraîneraient loin de la vérité chrétienne un lecteur trop docile ; mais un apologiste vigilant ne pouvait les négliger ; il y trouvait non seulement une riche érudition, mais souvent aussi des vues pénétrantes qui, dans les textes antiques, entr'ouvraient des perspectives nouvelles. Toute cette littérature est, depuis la guerre, malaisément abordable ; pour la consulter à loisir, le P. de Grandmaison quittait Paris et passait les mois d'été dans une retraite studieuse ; libre des occupations envahissantes qui, à Paris, dévoraient sa vie, il trouvait réunis sous sa main tous ses instruments de travail ; le bibliothécaire, qui offrait à tous ses hôtes le plus fraternel accueil, réservait à son ancien maître, à son ami, des prévenances particulières ; s'intéressant aussi vivement que l'auteur lui-même au grand ouvrage qui s'élaborait sous ses yeux, il n'eût pas souffert de lacune dans sa documentation.

Plus efficace encore que ces recherches érudites, la méditation constante des textes sacrés introduisait l'historien plus avant dans le mystère du Christ. Les lecteurs des *Recherches* ont pu saisir quelque chose de ce progrès en comparant à la rédaction antérieure l'article publié il y a cinq ans sur « le Christ de l'histoire dans l'œuvre de saint Paul<sup>1</sup> ». On l'a remarqué bien des fois, ce témoignage ne nous est parvenu que sous forme d'allusions rapides, semées au cours des épîtres; mais, ce qui a plus de portée et ce qui est moins souvent observé, le témoignage qui nous parvient ainsi « est puissamment marqué par le tour mystique et la sensibilité de l'apôtre » :

Saint Paul semble parfois ne retenir, de la carrière humaine de son Maître, que le début et le terme, la venue dans la chair et l'entrée en gloire par le chemin douloureux de la croix... Comme une lame de fond recouvre une plage océanique, noyant les aspérités, nivelant les reliefs délicats, effaçant les détails pittoresques, et ne laissant enfin émerger que la pointe des rochers déterminant les lignes maîtresses, la vision théologique de l'apôtre a englouti, dans la vie du Verbe fait chair, tout ce qui n'est pas le fondement indispensable de la rédemption.

Un peu plus bas, l'auteur remarque que « sous cette avance de la vague mystique, un œil exercé discerne encore, au moyen des courants, de la diversité des teintes, des tourbillons d'écume, les accidents de la côte que la marée a recouverts sans les abolir » ; ainsi apparaissent par allusions rapides, sous le flot de la pensée de saint Paul, les paroles, les actions du Christ Jésus; ainsi « sur les conseils que formule l'apôtre se joue le reflet des mots évangéliques, ou celui des vertus du Seigneur, au cours de sa vie humaine... ».

Il est difficile de rendre plus vivement une intuition plus profonde. Dans l'ouvrage que le lecteur a sous les yeux,

1. *RSR*, 1923, p. 481-490. Ci-dessous, t. I, p. 20-34. Cf. art. *Jésus Christ*, col. 1299.

de telles pages ne sont pas exceptionnelles. En les relisant, nous sentons plus douloureusement le vide que la mort a fait parmi nous.

Mais, fidèle aux leçons de notre ami, nous voudrions surtout bénir Dieu de nous l'avoir donné, de nous l'avoir laissé assez longtemps pour qu'il pût achever cet ouvrage qui fut le rêve de toute sa vie, et qui longtemps encore va propager son action.

Au dernier chapitre de son livre, il nous présente les « témoins de Jésus dans l'histoire », saint Ignace d'Antioche, saint Augustin, saint Bernard, saint François d'Assise, et tant d'autres, inégaux par le génie, frères par la sainteté ; tous ont vécu les yeux fixés sur ce Maître unique, dont les leçons ont formé leur vie, dont l'amour les a soulevés, nous entraînant nous-mêmes à leur suite. Tous ces témoins du Christ, non seulement ces héros que notre culte distingue, mais l'immense nuée qui les environne, ils vivent de la vie même de Dieu. Et c'est dans leurs rangs que nous vous cherchons, ami que nos yeux ne voient plus, mais dont la parole nous guide encore, car le Maître dont, après eux, vous avez été le témoin, n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.

JULES LEBRETON.

Paris, Pâques 1928.





## TABLE DES SIGLES

---

- APOT* = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (R. H. CHARLES).
- CB* = [Corpus Berolinense]. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Académie de Berlin).
- CV* = *Corpus [Vindobonense] scriptorum ecclesiasticorum* (Académie de Vienne).
- DACH* = *Dictionary of the Apostolic Church* (J. HASTINGS).
- DACL* = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Dom CABROL).
- DAFC* = *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (A. D'ALÈS).
- DAGR* = *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER).
- DBH* = *Dictionary of the Bible* (J. HASTINGS).
- DBV* = *Dictionnaire de la Bible* (F. VIGOUROUX).
- DBVS* = *Supplément au Dictionnaire de la Bible de Vigouroux* (L. PIROT).
- DCG* = *Dictionary of Christ and the Gospels* (J. HASTINGS).
- DHGE* = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (BAUDRILLART-VOGT-ROUZIÈS).
- DTC* = *Dictionnaire de théologie catholique* (VACANT-MANGENOT-AMANN).
- EB* = *Encyclopaedia Biblica* (CHEYNE-BLACK).
- EI* = *Encyclopédie de l'Islam* (HOUTSMA-BASSET).
- ERE* = *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (J. HASTINGS).
- ESR* = *Encyclopédie des Sciences Religieuses* (E. LICHTENBERGER).
- GJV*<sup>1</sup> = *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* d'E. SCHÜRER, 4<sup>e</sup> édition.
- KGg* = *Die Kultur der Gegenwart* (P. HINNEBERG).
- KTM* = *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (STRACK-BILLERBECK).
- JE* = *The Jewish Encyclopedia* (J. SINGER).
- JTS* = *The Journal of Theological Studies*, London.
- LGRM* = *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (W. H. ROSCHER).
- MG* = *Patrologie grecque*, de MIGNE.
- ML* = *Patrologie latine*, de MIGNE.
- RAM* = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

- RB* = *Revue Biblique*, Paris.  
*RECA* = *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*  
 (PAULY-WISSOWA-KROLL).  
*REJ* = *Revue des Études juives*, Paris.  
*REP*<sup>3</sup> = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*,  
 3<sup>e</sup> édition (HERZOG-HAUCK).  
*RGG* = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1<sup>re</sup> édition (GUNKEL-ZSCHARNACK).  
*RHLR* = *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris.  
*RHR* = *Revue de l'histoire des religions*, Paris.  
*RSR* = *Recherches de science religieuse*, Paris.  
*RVV* = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (DIETERICH-WINSCH-DEUBNER).  
*SBA* = *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, Berlin.  
*TS* = *Texts and Studies* (J. A. ROBINSON).  
*TU* = *Texte und Untersuchungen* (O. v. GEBHARD-A. v. HARNACK-C. SCHMIDT).  
*VGT* = *The Vocabulary of the Greek Testament* (MOULTON-MILLIGAN).  
*ZKT* = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.  
*ZNTW* = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen.
-

LIVRE PREMIER

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DE JÉSUS





## PRÉLIMINAIRES

---

A la différence du Bouddha Çakyamouni, Jésus n'est pas venu au monde au cours d'une époque incertaine, où l'histoire dispute à la légende quelques noms et quelques faits. Il n'est pas né, comme Mahomet, dans un canton excentrique de l'Arabie. Le monde israélite du premier siècle, le monde palestinien en particulier, nous est bien connu; ses vicissitudes nationales, son régime politique si complexe, les courants d'idées et d'influences qui le traversaient, sont dans le grand jour de l'histoire. Ses entours immédiats font partie intégrante de la civilisation antique, à l'une de ses époques les plus brillantes et les mieux documentées. Aux textes anciens, de caractère plutôt littéraire, sont en effet venus s'ajouter, en ces dernières années, les milliers d'écrits familiers que nous rendent les sables de l'Égypte. Les renseignements d'ordre archéologique s'accroissaient en même temps, dans une mesure presque égale, dus à l'exploration méthodique poursuivie par les Écoles et les missions scientifiques qui se sont partagé la Grèce continentale et insulaire, l'Égypte, la Palestine, la Syrie, l'Asie Mineure, la Mésopotamie et la Perse.

Né sous le principat d'Auguste, mort sous celui de Tibère, Jésus est le contemporain de Philon le Juif, de Tite Live et de Sénèque le philosophe. Virgile, s'il avait rempli son âge, eût pu le voir de ses yeux. Néron, Flavius Josèphe, Plutarque, Tacite appartiennent à la génération qui le suivit immédiatement.

Beaucoup d'autres nous sont connus, de ceux qui figurent dans l'histoire des premières origines chrétiennes. Les grands prêtres Hanan (Anne) et Caïphe, le rabbi Gamaliel l'ancien, maître de saint Paul; Hérode le Grand, son fils Hérode

Antipas, ses petit et arrière petit-fils, Hérode Agrippa I et II; Ponce Pilate et tous ceux qui lui succédèrent, avant et après l'éphémère souveraineté d'Hérode Agrippa I (41-44), dans la charge de procurateurs de la Judée; Gallion, frère de Sénèque, proconsul d'Achaïe en 51-52; Jean le Baptiste, et ses disciples Simon Pierre et Jean; Jacques de Jérusalem et Paul de Tarse : autant de personnages dont l'activité nous est manifestée par des témoignages multiples et concordants.

La personne et l'œuvre du Christ s'insèrent, à leur heure, dans une trame historique d'une continuité éprouvée. Rien d'une figure vague, d'étoffe mythique ou légendaire, comme celle d'un Orpheus, d'un Attis, ou d'un Krishna. Jésus est un homme réel, dont l'apparition en public est datée solidement, au moyen d'un synchronisme imposant : « En l'année quinzisième du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode, tétrarque de la Galilée, Philippe son frère, tétrarque de l'Iturée et du pays Trachonite, et Lysanias, tétrarque de l'Abilène, sous le grand prêtre Anne et Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean, fils de Zacharie, dans le désert<sup>1</sup>... ».

Du Maître ainsi encadré, divers textes nous entretiennent, offrant avec la géographie, la titulature, les religions, les institutions, les lettres et les coutumes d'une époque déterminée, des recoupements innombrables. Un groupe compact de fidèles, dont plusieurs furent puissants en discours et en œuvres, se confient à lui sans condition, faisant profession de n'aller à Dieu que par lui; un monde de croyances particularisées et un culte liturgique, doués d'une force d'expansion prodigieuse, s'y réfèrent entièrement. Entre cette immense floraison spirituelle et le Dieu dont elle se réclame, non comme d'un idéal ou d'un symbole, mais comme d'une personne vivante et d'un fait, il n'y a plus le siècle que s'accordait David-Frédéric Strauss quand il écrivait sa *Vie de Jésus*, ni le demi-siècle postulé par d'autres. Vingt-cinq ans après la date assignée par tous à la mort violente de cet homme,

1. Lc., III, 1-2 « débauche de synchronisme », dit M. Loisy, *L'Évangile selon Luc*, Paris, 1923, p. 57. Sur le détail de ce synchronisme et ses précédents chez les historiographes grecs, voir A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster i. W., 1921, p. 143-146.

« sous Ponce Pilate<sup>1</sup> », des écrits authentiques et relativement considérables, les lettres de Paul, prennent pour thème fondamental Jésus de Nazareth, sa vie et sa mort. « On pourrait, dit Ernest Renan au dernier chapitre de son dernier ouvrage, faire une petite *Vie de Jésus* avec les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates; et avec l'épître aux Hébreux, qui n'est pas de saint Paul, mais est bien ancienne<sup>2</sup>»; et c'est l'évidence même.

Cette première constatation permet d'écarter la question préalable touchant l'existence historique de Jésus. Elle ne nous dispense pas d'étudier plus à fond les sources de son histoire. Ces sources se partagent naturellement en chrétiennes et non chrétiennes.

1. Là-dessus, voir le mémoire de G. Baldensperger : *Il a rendu témoignage sous Ponce Pilate*, Strasbourg, 1922.

2. *Histoire du peuple d'Israël*, V, Paris, 1894, ch. XVIII, p. 416, note 1. E. Renan date l'épître aux Hébreux « vers l'an 66 », « avant 70 », voir *L'Antéchrist*, Paris, 1873, p. XIII, et *passim*.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LES SOURCES NON CHRÉTIENNES

Ces sources ne nous retiendront pas longtemps, étant, pour les origines, rares et maigres en renseignements positifs. Il fallait s'y attendre. Les origines d'un mouvement religieux sont en général peu aperçues et seulement par les personnes mêlées à ce mouvement. C'est ensuite, quand le groupe nouveau se heurte, dans son expansion, à des situations acquises, quand il dérange des habitudes, inquiète des ambitions et des intérêts divers, que l'attention est attirée sur lui. Alors les historiens lui font une place, s'ils n'estiment pas avoir des raisons de se taire, dans leurs écrits. Jusqu'à là, et dans ces premières mentions elles-mêmes, il ne faut escompter que des allusions rapides, d'une exactitude médiocre, parfois tout à fait prévenues et injustes. Ce que les auteurs romains des premiers siècles nous racontent des Juifs, dont une importante colonie habitait pourtant Rome de longue date, est bien instructif sous ce rapport<sup>1</sup>.

Cette loi de psychologie historique s'applique au cas présent. Suffisants à mettre hors de doute la réalité de la vie humaine de Jésus, et quelques traits majeurs de sa carrière : date approchée, cadre de son activité, mort violente, influence posthume, les documents juifs ou païens offrent surtout, pour le reste, l'utilité indirecte de nous faire connaître certaines

1. Textes réunis par Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895, p. 237-283. « La vérité y est (dans ces fragments) comme noyée dans la fable, la médisance et la haine y sont plus largement représentées que la bienveillance et l'impartialité... Tout d'ailleurs n'est pas préjugé, erreur ou calomnie dans ce que les anciens ont dit des Juifs », p. xix.



particularités du milieu dans lequel le christianisme a pris naissance.

#### 1. — Sources Juives.

Plus précisément, les historiens juifs postérieurs à Jésus d'une génération semblent avoir observé, à son égard, une attitude de réserve, sinon une consigne de silence total<sup>1</sup>. Le rival de Flavius Josèphe, Juste de Tibériade, avait écrit, avec une *Histoire de la guerre des Juifs*, en 67-70, une *Chronique des rois Juifs, de Moïse à Agrippa I*, mort en 44. Ces ouvrages sont aujourd'hui perdus. Photius qui avait lu le second, reproche à l'auteur d'y avoir, « selon le vice commun aux Juifs, étant lui-même Juif de race, entièrement passé sous silence la venue du Christ, ce qui lui advint et ses œuvres miraculeuses<sup>2</sup> ».

Le cas de Josèphe dont, à la différence de Juste, nous avons gardé un grand nombre d'écrits, est plus complexe. Dans ses *Antiquités Juives*, rédigées une dizaine d'années avant la fin du 1<sup>er</sup> siècle, le chroniqueur fait allusion à deux personnages de l'histoire évangélique, Jean le Baptiste, et Jacques de Jérusalem le « frère du Seigneur », mis à mort en 62 par suite des intrigues du grand prêtre Hanan — l'un des cinq fils de cet Hanan, beau-père de Caïphe, qui figure dans la passion du Christ. L'authenticité de ces textes étant certaine<sup>3</sup>, il n'est pas douteux que Josèphe ait connu, du christianisme primitif, au moins l'existence et quelques grandes lignes. Un autre passage des *Antiquités* qui précède de peu celui qui concerne Jean Baptiste, contient, sur la personne même de Jésus, des renseignements explicites.

Après avoir dit comment Pilate réprima durement l'émotion populaire, provoquée par une mesure touchant l'adduction d'eaux nouvelles à Jérusalem,

1. Sur la littérature juive relative à Jésus Christ, on peut lire l'exposé récent du rabbin J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, London, 1925, p. 18-54.

2. *Bibliotheca*, cod. 33, éd. G. Dindorf, apud *Flavii Josephi opera*, I, p. III et la note 10 de E. Schürer sur Juste, *GJV*<sup>4</sup>, I, p. 58-63.

3. Là-dessus, et sur tout ce paragraphe, voir ci-dessous, p. 189, la note A, *Josèphe et le Christianisme primitif*.

« C'est aussi en ce temps — ajoute le texte reçu — que parut Jésus, homme sage, s'il faut l'appeler homme. Car il fut l'artisan d'œuvres étonnantes, le maître de ceux qui reçoivent avec joie la vérité, et il entraîna beaucoup de Juifs, et beaucoup d'autres venus de l'hellénisme. Il était le Christ. Et Pilate l'ayant fait crucifier sur la dénonciation des premiers de notre nation, ceux qui l'avaient aimé d'abord ne cessèrent pas pour autant. Il leur apparut derechef vivant, le troisième jour, selon qu'il l'avaient dit, avec bien d'autres merveilles, les prophètes divins. Et jusqu'à présent subsiste le groupe appelé de son nom *chrétiens*<sup>1</sup>. »

Pour des raisons surtout de critique interne, l'authenticité de ce texte est fort contestée. La majorité des érudits contemporains le tient simplement pour interpolé. D'autres savants considérables et indépendants<sup>2</sup> soutiennent vigoureusement l'authenticité du morceau qu'après Éd. Reuss, Renan et d'autres, M. Théodore Reinach estime retouché par une main chrétienne. *Adhuc sub judice lis est.*

La probabilité antérieure favorise, il faut le reconnaître, la première opinion. On s'explique encore mieux le silence complet de Josèphe<sup>3</sup> qu'une mention à la fois si occasionnelle et, toutes réserves faites sur l'ironie possible de certaines expressions, si appuyée. La solidité relative de la tradition manuscrite, dans l'autre sens, n'autorise pas toutefois un jugement sans appel. C'est pourquoi nous avons tenu à citer ce passage célèbre, résolu d'ailleurs à n'en pas faire état dans notre ouvrage.

Probants contre l'hypothèse extravagante d'un *mythe du Christ* (car on ne bair pas, on ne défigure pas, on ne poursuit pas de parti pris un être légendaire), et par ailleurs indispensables à l'intelligence du message de Jésus, les autres documents d'origine juive n'ont aucun droit à figurer parmi les sources de sa vie.

1. *Antiquités Jud.*, XVIII, iii, 3, éd. G. Dindorf; tome IV, p. 157, éd. Naber; nn. 63-64, éd. Niese. Nous traduisons le dernier mot *φῆλον* par *groupe*, le mot *tribu* nous paraissant trop judaïque, et le mot *secte* un peu tendancieux.

2. Tiennent, par exemple, pour l'interpolation totale, avec E. Schürer et B. Niese, le R. P. Lagrange et M<sup>re</sup> P. Batiffol. Défendent l'authenticité, MM. F. C. Burkitt, d'Oxford; W. Emery Barnes, de Cambridge; Adolf von Harnack, de Berlin.

3. Voir les raisons de ce silence et le détail des opinions, note A, p. 189 suiv.

La collection imposante de décisions et de souvenirs qui nous a été conservée sous des formes différentes, mais étroitement apparentées, dans les deux Talmuds dits de Jérusalem et de Babylone, contient sans doute un bon nombre de traits qui visent le Christ directement, ou par voie d'allusion certaine. Or on sait que définitivement fixés aux v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles par les Rabbins des deux Écoles alors principales, la Palestinienne et la Babylonienne, les Talmuds<sup>1</sup> ont englobé, avec les interprétations postérieures de ces Écoles, tout un premier recueil de traditions, compilé vers 220 par le patriarche Rabbi Juda, le Prince ou le Saint, descendant en ligne directe, par les deux Gamaliel, du célèbre Hillel, et appelé souvent, dans un sens d'excellence, *le Rabbi* tout court<sup>2</sup>. Dans ce recueil lui-même, la Mischna (qui comprend 63, ou selon l'ancienne numération, 60 traités<sup>3</sup> divisés en 6 ordres ou livres), la casuistique domine. Mais les souvenirs d'histoire n'en sont pas absents. Les Talmuds se trouvent ainsi contenir des sentences, des décisions, des paroles, remontant, à travers les gloses de quatre générations de Rabbins, pour la Mischna, de cinq autres pour le reste, aux Maîtres du temps macchabéen<sup>4</sup>, qui sont allégués par « paires » ou « binaires ». Les plus récents, les plus illustres, Hillel et Schammaï, furent à peine les aînés du Christ<sup>5</sup>.

1. Voir là-dessus, dans la *Jewish Encyclopedia*, le mémoire de W. Bacher : *Talmud*, xii, 1-27; W. O. E. Oesterley et G. H. Box, *A short Survey of the literature of the rabbinical and medieval Judaism*, London, 1920, p. 11-25; et surtout H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, München, 1921, p. 5-23; 150-154 (littérature).

2. Sur la part prépondérante du *Rabbi* dans la rédaction de la Mischna, voir H. L. Strack, *l. c.*, p. 16 suiv. Une tradition uniforme et ancienne garantit le fait en substance, mais n'établit pas que toute la rédaction actuelle de la Mischna remonte à l'arrière petit-fils de Gamaliel I<sup>er</sup>. Il est certain au contraire que le texte a subi des remaniements et additions postérieures.

3. La division en 63 traités a été introduite définitivement par le célèbre Moïse Maïmonide († 1204). Autrefois les trois « Portes, *Baboth* » qui concernent le Quatrième Ordre, n'en faisaient qu'un, et il n'y avait que 60 traités. Détails dans H. L. Strack, *Einleitung*<sup>3</sup>, p. 24 suiv.

4. Environ 150 avant J. C. jusqu'aux confins de l'ère chrétienne.

5. Dans le compte des générations qui relie aux Paires (*Zougoth*) de Maîtres anciens, macchabéens, préchrétiens, les compilateurs de la Mischna (ces quatre générations sont appelées celles des « Instructeurs » : *Tannaïm*), et les compilateurs du Talmud (ces cinq générations sont appe-

On voit par là que les allusions renfermées dans les Talmuds et concernant Jésus ne sont pas à rejeter d'emblée comme des racontars de basse époque. Une chaîne ininterrompue de docteurs, bénéficiant de procédés mnémotechniques excellents<sup>1</sup>, relie aux origines chrétiennes, et même aux temps antérieurs, les compilateurs anonymes du recueil palésstinien et les casuistes plus notoires, Rab Abina, Rab Tesphaa, Rab Aschi, de la collection babylonienne.

Malheureusement l'examen des pièces leur est sur ce point entièrement défavorable. C'est un ramas de fables odieuses où l'histoire n'a rien à prendre : j'entends l'histoire de Jésus, car nous avons là un exemple frappant de légende évoluant, pour ainsi dire, en vase clos, dans un milieu formaliste, surveillé, où la haine se donne carrière surtout par voie d'allusions et de suggestions. Commencée du vivant même du Maître, par les scribes jaloux qui attribuaient ses œuvres au Malin (Mc., III, 22), cette légende grossit avec le temps. Vers le milieu du second siècle, saint Justin accusait hautement les meneurs du peuple juif, « princes des prêtres et docteurs », de « faire profaner et blasphémer le Fils de Dieu par toute la terre<sup>2</sup> ». Repris par Tertullien, par Origène et par l'unanimité des auteurs chrétiens qui ont touché ce sujet, le grief est confirmé par la lecture attentive des passages talmudiques où il est question de Jésus<sup>3</sup>. Ces basses calomnies n'ont même pas l'excuse de la vraisemblance : « La vie de Jésus est tantôt rapportée au temps d'Alexandre Jannée, tantôt au

tées celles des « Interprètes » : *Amoraïm*), je suis, bien entendu, les autorités israélites, ces divisions comportant une assez large part de convention.

1. Voir à ce sujet la note C. C'est aussi que le but de l'enseignement était la transmission et conservation littérale de la doctrine. « Rabban Jochanan ben Zaccai avait cinq disciples... Il résumait ainsi leurs louanges : Eliezer ben Hyrcan est une citerne étanche qui ne laisse pas perdre une goutte d'eau » : *Pirké Aboth*, II, 10. Dans H. L. Strack, *Die Sprüche der Väter*<sup>3</sup>, Leipzig, 1901, II, 8; dans R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford, 1913, p. 696, tr. R. Travers Herford. — Ailleurs, V, 18, *ibid.*, p. 709, parmi les quatre types du bon disciple, le premier mentionné est l'éponge, parce qu'elle absorbe tout.

2. *Dialogue avec Tryphon*, ch. CXVII, n. 3, éd. G. Archambault, Paris, 1909, II, p. 202.

3. On en trouvera le résumé et la bibliographie au t. II, p. 146 suiv.



temps de R(abbi) Aqiba — ou plus bas encore — avec une latitude de plus de 200 ans<sup>1</sup>. » Peut-on alléguer, avec certains critiques israélites, l'excuse de l'ignorance<sup>2</sup>? C'est plus d'innocence sans doute qu'il n'est permis d'en supposer chez les guides de la nation. Quoi qu'il en soit, les traits de l'affreuse caricature fixés peu à peu dans les consultations rabbiniques se réunirent avec les années dans un portrait d'ensemble. Rédigé d'abord en araméen, peut-être au vi<sup>e</sup> siècle, le pamphlet anonyme circulait en diverses recensions dès le haut Moyen Age, sous le nom de *Toledot Jeschu* (Généralités (vie) de Jésus). L'évêque de Lyon, Agobard, contemporain de Charlemagne, en connaissait les épisodes principaux. C'est, nous dit le savant protestant Arnold Meyer, qui en a, le dernier, réuni les sources anciennes, « une explosion de bas fanatisme, de sarcasme haineux et de fantaisie grossière ». Il va sans dire qu'aucun critique israélite ne songe plus à utiliser ces inventions dans un but d'histoire. Le vaste recueil où le Judaïsme contemporain s'est exprimé le plus scientifiquement, consacre à Jésus un article divisé en trois parties : les deux premières, *Jésus dans l'Histoire*, et *Jésus dans la Théologie*, sont fondées sur les sources chrétiennes, interprétées d'ailleurs fort librement ; la troisième seulement, *Jésus dans la légende juive*, fait état des sources rabbiniques. Il en va de même dans les ouvrages récents concernant la vie de Jésus et dus à des Juifs<sup>3</sup>.

1. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* Paris, 1909, p. 289. Alexandre Jannée : de 104 à 78 avant J. C. ; Rabbi Aqiba, mort vers 130 après J. C.

2. « Déjà, dans ces temps anciens, il circulait chez les Juifs sur le compte de Jésus, des fables assez grossières et où il semble qu'on ait confondu et amalgamé plusieurs personnages d'époques différentes. Les Juifs ne connaissaient pas les Évangiles, dont la lecture leur eût paru criminelle ; ils ne savaient presque rien de précis sur sa vie, et ils le plaçaient même environ un siècle trop tôt... l'histoire de Jésus dans le Talmud est si embrouillée que les rabbins du Moyen Age ont pu, de la meilleure foi du monde, soutenir que le Jésus du Talmud n'était pas le Jésus chrétien. » Isidore Loeb, *La Controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au Moyen Age* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XVII, 1888, p. 317.

3. *The Jewish Encyclopedia*, 12 volumes à New-York, à partir de 1904. L'article *Jesus of Nazareth*, vol. VII, col. 160-178, est dû à MM. J. Jacobs (Jésus dans l'Histoire), K. Kohler (Jésus dans la Théologie), Sam. Krauss (Jésus dans la légende juive). Voir plus bas, l. IV, ch. III (t. II, p. 144 suiv.)

## 2. — Sources Païennes.

Beaucoup plus considérable, dans sa sécheresse et par son dédain même, qui en garantit le désintéressement, est le témoignage des historiens romains. Quatre s'espacent dans le premier quart du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle. Suétone fait allusion au christianisme, et presque certainement à son fondateur. Le contexte, qu'on supprime ordinairement, est digne d'être rappelé. Retrçant, à sa manière impassible, la politique étrangère de Claude, le chroniqueur note, entre une exemption accordée aux Troyens et une faveur faite aux Germains, que Claude « expulsa de Rome les Juifs, devenus sous l'impulsion de Chrestus une cause permanente de désordres ». Ce renseignement se rapporte à l'année 51-52, et s'explique au mieux par une confusion de Suétone, attribuant au Christ lui-même les désordres qui avaient agité alors, par suite de différends avec les chrétiens, la juiverie romaine <sup>1</sup>. Dans un autre pas-

1. « Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit », *Vita Claudii*, n. 25. *Chrestus* est un doublet de *Christus*. Les témoignages abondent qui nous montrent la première forme usitée au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, dans le composé *chrestiani*. « Les Romains, vers l'an 200 encore (nous le savons par Tertullien), prononçaient *chrestiani* » : P. Batiffol, *Rabbins et Romains*, dans *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910, p. 43-44; pour l'usage de Tacite, voir page 13, note 2. D'autre part, le fait rapporté par les Actes, xviii, 3, et concernant un ménage chrétien d'origine juive, Aquila et Priscille, que saint Paul rencontra à Corinthe en 52, « parce que Claude avait enjoint à tous les Juifs de sortir de Rome », confirme notre interprétation. Le texte d'ailleurs ne porte pas « *impulsore Chresto quodam*; sous l'impulsion d'un certain Chrestus » comme le lui font dire certains traducteurs trop pressés. En ce cas, on pourrait songer en effet à un agitateur Juif inconnu, portant le nom, alors assez commun, de Chrestus. L'hypothèse qui identifie le *Christus* de Suétone avec le Christ, considérée par Renan comme « presque une certitude » (*Saint Paul*, p. 99, n. 3), est devenue en notre temps « quasiment commune », dit E. Preuschen dans sa note *Chresto impulsore* : *ZNTW*, XV, 1914, p. 96.

Plusieurs savants ont cru trouver dans un papyrus d'origine alexandrine, publié par M. Idris Bell, *Jeus and Christians in Egypt*, London, 1924, la mention d'un incident semblable qui serait survenu à Alexandrie dès la première année du règne de Claude, en 41. Cette interprétation est contestée. On trouvera une traduction et une étude de ce document dans un article du P. d'Alès, *Les Juifs d'Alexandrie et l'empereur Claude*; *Études*, tome 182 (1925), p. 693-701. Cf. Lagrange, *RB*, 1925, p. 621-623.

sage, où il parle élogieusement des réformes menées à bien sous Néron, Suétone, entre le rappel de lois somptuaires et d'un bon règlement de police, dit incidemment « qu'on infligea des supplices aux Chrétiens, gens adonnés à une superstition nouvelle et maléfique <sup>1</sup> ».

A propos des mêmes faits, Tacite parle avec moins d'inhumanité et plus de détail. Il sait quels sont ces *Chrestiani*<sup>2</sup>, odieux au public, que Néron fit punir de peines très choisies. « Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice; réprimée sur le moment, cette détestable superstition perçait de nouveau, non pas seulement en Judée, où le mal avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle <sup>3</sup>. » Dans son impériale brièveté, et son parti pris tout romain contre les superstitions étrangères, cette notice renferme cinq indications de fait, capitales et, de quelque source que Tacite les tint, fort exactes. Elles rattachent les chrétiens suppliciés à Rome sous Néron, en 64, au Christ, exécuté lui-même en Judée, sous Tibère, par ordre du procureur Ponce Pilate.

La lettre de Pline le Jeune à Trajan sur les chrétiens fut rédigée quelques années avant les *Annales* de Tacite, entre 111 et 113. A la valeur d'une pièce incontestable, elle joint

1. « Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae » : *Vita Neronis*, n. 16.

2. C'est bien *chrestiani* qu'il faut lire, comme C. Kirch le note d'après l'étude paléographique de G. Andresen, *Wochenschrift für Klassische Philologie*, 1902, col. 780 suiv. Toutefois, H. Goelzer dans son édition des *Annales*, Paris, 1925, III, p. 491, lit *Christianos*.

3. Tacite, *Annales*, III, lib. XV, 44, collection G. Budé, 1925, trad. H. Goelzer, p. 491. Sur la source de Tacite dans ce passage, les avis diffèrent : G. Andresen veut que Tacite ait puisé les éléments de sa courte notice dans les Actes du Sénat. A. von Harnack et, après lui, P. Corssen tiennent pour Josèphe. Voir le mémoire de Corssen, *Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*, dans la *ZNTW*, XV, 1914, p. 114-141. M<sup>re</sup> P. Batiffol suggère avec plus de vraisemblance les *Historiae* de Pline l'Ancien, qui avait accompagné Titus au siège de Jérusalem en 70. L'ouvrage est perdu, mais nous savons que Tacite s'en est servi dans le passage de ses *Histoires*, V, 2 et suiv., où il parle des Juifs et de la Judée. Voir *Orpheus et l'Évangile*, p. 46-49.

tout l'intérêt d'une impression directe, traduite par un magistrat (Pline avait été préteur à Rome), qui est en même temps un grand lettré. N'ayant jamais eu auparavant l'occasion d'informer contre des chrétiens, dont il semble ne connaître guère que le nom, le légat de Bythinie s'est vu mis en demeure, par des dénonciations répétées, de procéder à une enquête. Il confesse ses hésitations à son impérial ami. Faut-il poursuivre la simple profession de christianisme et jusqu'au fait d'avoir été chrétien? (l'un ou l'autre des prévenus affirmait en effet qu'il n'était plus chrétien depuis 20 ans!). Voici la conduite adoptée d'abord : après deux et trois interrogatoires en règle, accompagnés de menaces capitales, le légat a fait exécuter ceux des accusés qui ont persisté à se déclarer chrétiens. Mais les cas se sont vite multipliés et diversifiés; un livret anonyme de dénonciation a été soumis à Pline, contenant des noms en quantité; quelques-uns des prévenus ont, d'autre part, offert de l'encens et fait des libations devant les statues des dieux. Ils ont été jusqu'à maudire le Christ (ce que, dit-on, on n'obtient d'aucun chrétien véritable).

Les crimes généralement reprochés aux sectateurs du Christ n'ont pas été d'ailleurs confirmés par l'enquête, menée pourtant jusqu'à la torture, en particulier dans le cas de deux femmes, dites « diaconesses ». Mais non : réunions matinales, à jour fixe, cantique au Christ invoqué comme Dieu, serment n'allant pas à commettre, mais à s'interdire divers crimes, réunions plus tardives où l'on partage une nourriture commune, innocente<sup>1</sup>... Bref, rien de mauvais; seulement une superstition excessive, partant condamnable. Dans ces conditions, Pline estime bon de consulter l'empereur, d'autant que les chrétiens sont nombreux dans sa province, au point

1. « Adfirmabant... quod essent soliti stato die ante diem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent... Quibus peractis, morem sibi discendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium... » *Plinii Secundi Epistularum*, lib. X, 96, éd. C. F. W. Müller, Leipzig, 1903. Wilcken a établi dans l'*Hermes*, XLIX, 1914, p. 120 suiv., que la lettre de Pline a été écrite d'Amisus (Samsoun) ou des environs. Voir A. von Harnack, *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923, p. 29.



que les solennités des temples sont désertées. Les viandes offertes aux idoles ne trouvent quasiment plus d'acheteurs. Faut-il poursuivre tout ce peuple?

Dans la réponse, que la collection des *Lettres* de Pline nous a conservée, Trajan approuve son ami, mais prescrit de distinguer les espèces : pas d'enquête générale; en cas de dénonciation, qu'on punisse les obstinés, mais non ceux qui accepteraient de renier le Christ. Et, non plus, pas de dénonciation anonyme, « procédé barbare et qui n'est plus de notre temps »!

Quelques années plus tard, vers 125, l'empereur Hadrien donnait des instructions similaires au proconsul d'Asie, Minucius Fundanus. Le prédécesseur de celui-ci, Serennius Granianus, avait signalé en haut lieu plusieurs abus occasionnés par les procès contre les chrétiens : accusations tumultueuses, anonymes, ou basement intéressées. Que les délateurs, répond Hadrien, se présentent en personne devant le tribunal du proconsul, et là, dans des formes modestes, soutiennent leur accusation. Minucius punira les chrétiens, s'ils sont reconnus coupables, et les calomniateurs, si les délateurs sont démontrés tels<sup>1</sup>.

Cet ensemble de renseignements, d'origine païenne, peut sembler pauvre et peu explicite. Son origine, et la netteté des faits qu'il articule et des situations qu'il suppose, lui donnent cependant une importance considérable. Toutefois, aucune comparaison n'est possible entre cette poignée d'épis et la surabondante moisson des documents chrétiens.

1. Le texte du rescrit d'Hadrien nous a été conservé par Eusèbe, *HE*, IV, 9. Saint Justin en fait état dans sa première *Apologie*, ch. LXIX, une vingtaine d'années après la réponse de l'empereur.

## CHAPITRE II

### LES SOURCES CHRÉTIENNES

#### 1. — Sources non canoniques.

Les documents anciens d'origine chrétienne qui n'ont pas trouvé place dans notre collection canonique du Nouveau Testament, ne nous retiendront pas longtemps. Non qu'ils soient rares ou tous d'une faible étendue, mais leur témoignage a peu d'importance pour l'histoire de Jésus. Leur intérêt est ailleurs, dans la lumière qu'ils projettent sur la façon dont l'imagination populaire se plut, selon les temps, à compléter et à embellir les évangiles canoniques. Il est encore dans l'interprétation qu'ils suggèrent de mainte représentation figurée dans l'art byzantin et médiéval<sup>1</sup>. Mais les ouvrages apocryphes proprement dits, ceux du moins (Évangiles, Actes) que nous possédons en entier, n'ajoutent aucun trait d'importance à ce que nous connaissons par ailleurs de la vie du Christ. Leur stérilité en ce point ressort à l'évidence de la patiente mosaïque où M. Walter Bauer a groupé les renseignements colligés par lui dans cette ingrate littérature<sup>2</sup>. Qu'il s'agisse des années d'enfance, des heures

1. Voir là-dessus les travaux d'Émile Mâle et de G. de Jerphanion.

2. *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909. Plus objective encore est la collection des anciens apocryphes évangéliques, donnée en traduction anglaise d'après les meilleurs textes critiques, par M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 38-228. C'est un petit chef-d'œuvre d'érudition modeste.

M. Alphonse Séché, dans son *Histoire merveilleuse de Jésus*, Paris, 1926, juxtapose, en les signalant du reste par un artifice typographique, aux textes évangéliques, d'assez nombreux morceaux empruntés aux apocryphes.

de crise, des mystères d'outre-tombe (on sait que les apocryphes s'espacent particulièrement à ce sujet), la cueillette, en ce qui concerne l'histoire évangélique, est sensiblement nulle. Insignifiants ou pittoresques, indécents parfois — de cette naïve indécence où certains esprits grossiers voient une forme d'édification, — le plus souvent puérils, ces traits sont uniformément romanesques. Ceux même où l'anachronisme ne s'étale pas, se meuvent dans une lourde atmosphère de merveilleux populaire, et ne se fondent en général sur aucune tradition ancienne distincte de celles que nos écrits canoniques ont recueillies.

Ce jugement ne doit pas s'appliquer sans réserves à certains fragments très anciens : recueils de paroles du Seigneur, ou récits suivis dont on peut reporter l'origine avec vraisemblance au II<sup>e</sup> siècle. Des hommes tels qu'Origène, Eusèbe, saint Jérôme, n'ont pas dédaigné ces glanes, que des érudits minutieux ont retrouvées et groupées dans les œuvres de ces Pères et d'autres écrits antiques. Les papyrus égyptiens nous ont aussi restitué, depuis plus d'un quart de siècle, des débris infiniment curieux. De quelque nom qu'on les appelle : *Agrapha*, *Logia*, *Antilegomena*<sup>1</sup>, ces faibles restes ne sont pas toujours à dédaigner. Telle sentence attribuée au Christ par Didyme l'aveugle n'est pas trop indigne de figurer à côté de la divine parole que saint Paul nous a seul conservée : « Il est plus heureux de donner que de recevoir<sup>2</sup>. » Telle

1. *Agrapha* = *non écrits*. Il s'agit de maximes, de paroles du Christ, non recueillies dans nos livres canoniques, ne figurant que dans des écrits distincts d'une *Écriture* proprement dite.

*Logia* = *dires, maximes, oracles*, entendez : du Seigneur ou de Jésus.

*Antilegomena* = *contestés*. Ce terme est emprunté à la classification établie, en partie d'après Origène, par l'historien de l'Église, Eusèbe (*HE*, III, 25). Il distingue entre les livres *homologoumena*, reçus de tous, et les *notha*, bâtards, rejetés, sûrement inauthentiques, une classe intermédiaire, celle des *antilegomena*, dont l'authenticité reste discutée, n'est encore ni établie, ni certainement niable.

2. *Actes*, xx, 35. Voici l'agraphon cité par Didyme (et que notait également dans ses homélies sur Jérémie, conservées seulement en latin, Origène, *Hom.* XX, 3) : « Qui est près de moi est près du feu ; qui est loin de moi est loin du Royaume. » Didyme, in *Psalm.* LXXXVIII, 8. Sur les *Agrapha*, on peut consulter le mémoire de L. Vaganay, dans le *DBVS*, I, col. 159-198.

glose d'un ancien manuscrit résume heureusement l'attitude du Maître envers la Loi de Moïse<sup>1</sup>.

Il faut signaler comme plus intéressants les recueils de *Dires* (Logia) de Jésus<sup>2</sup> et les évangiles rédigés au second siècle. L'un ou l'autre peut remonter au temps où la collection évangélique traditionnelle, le *Tétramorphe*, n'avait pas encore acquis dans toutes les Églises l'autorité exclusive qui lui fut reconnue un peu partout durant le second quart du II<sup>e</sup> siècle. Mais les *Logia* ne sont que des paillettes, où tout n'est pas or; et parmi les ouvrages dont la composition peut être reportée au II<sup>e</sup> siècle : Évangiles rédigés pour des chrétiens d'origine juive<sup>3</sup>, *Évangile dit des Égyptiens*, *Évangile de Pierre*, il ne nous reste des fragments un peu considérables que du dernier. Le principal de ces morceaux, retrouvé à Akmim (Haute Égypte) en 1886, sera cité intégralement plus bas, moins comme une source de renseignements, que comme un terme de comparaison avec nos récits canoniques. Avant la trouvaille qui nous en a rendu quelques pages, cet *Évangile de Pierre* avait son histoire qui ne laisse pas d'être

1. Le fameux *Codex Bezae* (ainsi nommé du théologien réformé Théodore de Bèze, et présentement à Cambridge; on le désigne ordinairement par le sigle D, 05 ou 85, dans les notations de C. R. Gregory et H. von Soden, et il remonte au VI<sup>e</sup> siècle) a inséré dans le texte de saint Luc, VI, 4 : « Ce même jour, voyant quelqu'un travailler le jour du sabbat, [Jésus] lui dit : Homme, si tu sais ce que tu fais, bienheureux es-tu; si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la Loi. » Fac similé dans le *DBV*, I, après la col. 1768, pl. 11. A. von Harnack estime possible que ce *logion*, « rédigé dans le style des Synoptiques et spécialement apparenté au style de Luc », ait appartenu au texte authentique de notre troisième évangile, où Marcion, pour des raisons aisées à comprendre, l'aurait biffé. La teneur de cette parole l'aurait rendue d'autre part assez suspecte pour que l'exclusion de Marcion ait, en somme, prévalu. Voir *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923, *TU*, XLIV, 4 (3<sup>e</sup> série, XIV, 4), p. 36.

2. Ainsi nommés parce que chaque paragraphe débute par les mots : « λέγει Ἰησοῦς, Jésus dit... ». Deux séries de Logia ont été trouvées à Oxyrynchus (Égypte), publiées d'abord par Grenfell et Hunt, en 1897 et 1904, et rééditées bien des fois. On peut mentionner en dernier lieu le travail de H. G. Ev. White, *The Sayings of Jesus from Oxyrynchus*, Cambridge, 1920.

3. *Évangiles dits des Hébreux, des Ébionites, des douze Apôtres*. Ces écrits dont il ne nous reste que de courts fragments donnent lieu à une des questions les plus complexes de la littérature chrétienne ancienne. Voir ci-dessous, p. 210 suiv., la note D, *L'Évangile selon les Hébreux*.

instructive. Nous savions par Eusèbe que Sérapion, évêque d'Antioche vers la fin du II<sup>e</sup> siècle (190-211), qui avait permis, de confiance, la lecture de cet écrit aux gens de Rhossos, se ravisa, après lecture, l'ayant trouvé plein d'erreurs. Et certes, ajoute l'évêque, « nous recevons, mes frères, Pierre et les autres apôtres comme le Christ lui-même, mais les écrits qu'on fait mensongèrement circuler sous leur nom, nous les rejetons <sup>1</sup> ». Toutes précieuses qu'elles sont pour la constitution du texte de nos évangiles et l'histoire des doctrines et erreurs anciennes, ces reliques ne nous offrent guère, on le voit, avec quelques formules heureuses, que des raisons nouvelles de nous fier à nos livres canoniques.

## 2. — Sources chrétiennes canoniques.

Les sources véridiques et pures de l'histoire du Christ sont donc à rechercher, presque exclusivement, dans la collection d'anciens écrits chrétiens réunis ordinairement sous le nom de *Nouveau Testament* : évangiles canoniques selon Matthieu, Marc, Luc, Jean, Actes des Apôtres, Épîtres pauliniennes et catholiques, Apocalypse de Jean. Nouveau Testament, c'est-à-dire nouvelle Alliance, authentique, attestée; nouvelle phase de l'Alliance unique établie par Dieu même avec les hommes <sup>2</sup>.

### 1. HE, VI, 12.

2. *Testamentum* est la traduction ancienne, due peut-être à Tertullien, du mot grec διαθήκη employé par les Septante pour rendre le terme consacré, *Berith*, *Alliance*, *Covenant*. La Bible qui raconte les destinées de cette alliance s'appelait l'Ancien Testament et saint Paul parle déjà, en ce sens, de la « lecture du Vieux Testament, ἡ ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης », II Cor., III, 14. La seconde Bible, recueil racontant les destinées de la nouvelle Alliance, s'appela naturellement le Nouveau Testament, ἡ καινὴ διαθήκη. Il est ainsi désigné dans Tertullien et Clément d'Alexandrie. Méliton de Sardes semble avoir été le premier à employer les mots τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης. Voir Harnack, *Dogmengeschichte*<sup>4</sup>, I, p. 378. La traduction latine d'Irénée emploie le mot *Testamentum* plus de trente fois et souvent ceux de *Novum Testamentum* (par ex. AH, III, 10, 6; III, 12, 14; IV, 9, 3) et d'*utrumque Testamentum* (AH, IV, 12, 3), mais jamais pour la collection de nos livres. Voir J. Hoh, *Die Lehre des Irenaeus über das Neue Testament*, Münster i. W., 1919, p. 1-4, et sur la date de la traduction d'Irénée, véritable champ clos des meilleurs latinistes chrétiens, les dissertations de la



Nous n'avons pas à raconter ici la formation de ce recueil d'ouvrages, mais nous devons passer en revue les principaux d'entre eux, en précisant leur valeur comme sources de l'histoire de Jésus. Nous suivrons, dans cette rapide enquête, l'ordre chronologique (pour autant que nous pourrons le connaître) de l'apparition des pièces.

#### A. — SAINT PAUL.

La collection des épîtres de saint Paul renferme treize — quatorze, si l'on y fait rentrer l'épître aux Hébreux — lettres adressées par l'apôtre à divers personnages, églises ou groupes d'églises. Leur authenticité générale est si criante qu'il serait superflu de la faire ressortir une fois de plus. Seules, la seconde épître aux Thessaloniens et l'épître aux Éphésiens ont été l'objet d'attaques récentes méritant audience, sinon considération<sup>1</sup>. L'origine paulinienne des épîtres spirituelles du temps de la captivité (aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon) est actuellement admise par la presque unanimité des critiques libéraux. Ceux qui contestent l'authenticité paulinienne de l'épître aux Éphésiens et des épîtres pastorales (I et II à Timothée, à Tite), reconnaissent à ces écrits une ancienneté et, par conséquent, une valeur de témoignage, presque égale. Quant aux grandes épîtres de la maturité (Galates, I et II aux Corinthiens, Romains), qui seront surtout employées dans le présent ouvrage, il n'est pas de document d'histoire plus solidement

magnifique édition du *Novum Testamentum S<sup>i</sup> Irenaei*, by W. Sanday and C. H. Turner, Oxford, 1923. Cf. F. C. Burkitt, *JTS*, XXV (1924), p. 56-64.

1. La seconde épître aux Thessaloniens est moins importante pour notre étude; nous n'avons pas à en établir l'authenticité. Elle a été victorieusement soutenue par G. Milligan, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, London, 1908, p. LXXVII-XCII, et J. E. Frame, *A Critical Commentary to the Epistles..... to Thessalonians*, Edinburgh, 1912, p. 29-54; J. Wrzöl, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Freiburg i. B., 1916, *BSt*, XIX, 4. Adolf Deissmann reconnaît de son côté : « Les deux épîtres aux Thessaloniens sont authentiquement des lettres... écrites pendant une période de repos relatif, elles représentent bien le type moyen classique de la lettre paulinienne », *Licht vom Osten*<sup>2</sup>, Tübingen, 1923, p. 201. Sur les Épîtres aux Éphésiens et aux Hébreux, voir la note E, *infra*, p. 216.

établi, soit que l'on considère les attestations anciennes dont elles ont été l'objet, soit que l'on s'arrête à leur contenu. Les doutes soulevés à leur sujet par quelques enfants perdus de l'École néerlandaise, n'ont pas réussi à émouvoir de savants dignes de ce nom, et un exégète aussi radical que M. A. Jülicher ne veut voir dans ces fantaisies qu'un accès, d'ailleurs inoffensif, de *delirium* critique<sup>1</sup>.

C'est qu'aussi, dans toutes les épîtres, depuis la première aux Thessaloniens, la plus ancienne, jusqu'aux Pastorales<sup>2</sup>; dans celles qui, pour une partie de leur contenu, sont presque des traités : aux Romains, aux Éphésiens, comme dans celles qui sont surtout, ou exclusivement, des lettres : aux Corinthiens, aux Philippiens, à Philémon, éclate une des plus fortes personnalités qui furent jamais. Le danger, dans l'étude des origines chrétiennes, serait de se laisser éblouir à ce point par ce génie et cette flamme, que les proportions de tout le reste en fussent altérées : qui a fixé le soleil pose ensuite, s'il n'y prend garde, sur tout ce qu'il aperçoit, des taches lumineuses.

Non qu'il ne reste, dans la carrière de Paul de Tarse, des parties obscures, comme celle qui précéda son premier apostolat d'Antioche en 42<sup>3</sup>, et celle qui suivit, vingt ans après,

1. « Eine Krankheitserscheinung » dans *Einleitung in das Neue Testament*<sup>4</sup>, Tübingen, 1906, p. 20-21. M. G. A. van den Bergh van Eysinga a pris la peine d'écrire l'histoire de cette petite École issue par Bruno Bauer de l'extrême gauche hégélienne : *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, etc., Iéna, 1912. Johannes Weiss a consacré quelques pages à réfuter leurs arguments, *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917, p. 110-119.

Ce délirium critique sévit encore, ici ou là, aujourd'hui. E. Sievers, *Die paulinischen Briefe klanglich untersucht*, I Heft, Leipzig, 1926, ne reconnaît comme authentique que le quart environ de l'Épître aux Romains; le reste est distribué entre six auteurs principaux et quarante auteurs secondaires.

2. Sur l'authenticité paulinienne des Lettres Pastorales, authenticité reconnue quant à certains fragments autobiographiques par la presque unanimité des critiques actuels, on verra la dissertation de F. Prat, *Théologie de saint Paul*, I<sup>er</sup>, Paris, 1920, p. 387-398, et note J, p. 544-551.

3. F. Prat, *Saint Paul*, Paris, 1922, p. 30 suiv., 182 suiv. Nous suivons pour la chronologie de l'âge apostolique, et celle de saint Paul en particulier, les dates établies dans le mémoire du même auteur, *La Chronologie de l'âge apostolique*, RSR, 1912, p. 372-392. Deux faits de l'histoire profane :

sa première captivité romaine. Mais le reste est, en majeure partie au moins, dans une si belle lumière!

Plus jeune que Jésus de dix ans environ, et ne l'ayant pas connu « dans les jours de sa chair », Saul était, bien que Juif

le remplacement du Procureur Félix par Festus en 59-60 (ou, moins probablement, en 54, 55 ou 56) et le proconsulat de Lucius Junius Gallion, frère aîné de Sénèque, à Corinthe, en 52, ont permis d'établir sur des bases approchées, mais certaines, la chronologie de la vie de l'Apôtre. La dernière de ces dates et la plus sûre est due à une inscription, trouvée à Delphes et publiée en 1905 par M. E. Bourguet (*De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita II*, Montpellier, 1905). La portée de ce document en ce qui touche saint Paul a été signalée d'abord par Ad. Jos. Reinach dans la *Revue des Études Grecques* de 1907, p. 49, et par Louis Jalabert, *DAFC* s. v. *Épigraphie*, I, col. 1428. Elle a été depuis reconnue universellement. Reproductions en fac-similé dans A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1911, photographie liminaire; et commentaire, p. 159-177. Claude adresse en effet cette lettre aux habitants de Delphes, Gallion étant proconsul d'Achaïe, et lui-même salué *imperator* pour la 26<sup>e</sup> fois; il conste par documents épigraphiques, que cette *salutatio* tombe entre le 25 janvier 51 et le 1<sup>er</sup> août 52. D'autre part la magistrature proconsulaire ne durant qu'un an, de mai en mai, il en résulte que Gallion était proconsul d'Achaïe en 52, et c'est donc entre mai 51 et mai 53 que saint Paul fut mené devant son tribunal à Corinthe (*Actes*, xviii, 12). Voir A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul*, *RB*, 1913, p. 36 suiv.; 207 suiv. L. Cantarelli, dans les *Rendiconti r. Acad. dei Lincei*, vol. XXXII, 1923, veut que Gallion ait séjourné à Corinthe entre fin avril 52 et septembre 52. En 53 il devint *consul suffectus*. Voir Jean Colin, *Revue des Études anciennes*, vol. XXVI, 1924, p. 295-296.

On peut juger de l'écart possible, quant aux dates assignées aux faits essentiels de la carrière de saint Paul, par le rapprochement des deux chronologies qui se partagent inégalement la faveur des érudits. Les premiers chiffres sont ceux qu'adoptent le P. F. Prat, *loc. laud*; les seconds entre crochets, ceux qu'après Ed. Schwartz et quelques autres (voir notamment W. Bousset, *RGG*, IV, 1913, col. 1282), propose comme approximatifs, M. Alfred Loisy dans son dernier ouvrage, *Les Livres du Nouveau Testament*, etc., Paris, 1922, p. 16-17.

Passion et Mort du Christ.....	29 ou 30	[29]
Conversion de Paul.....	36 ou 34	[31]
Paul à Antioche.....	42	[33]
Assemblée des Apôtres (concile apostolique) à Jérusalem.....	49 ou 50	[43 ou 44]
Paul à Corinthe.....	50 ou 51	[50 à 52]
Première captivité.....	57 ou 58	[56]
Mort de Paul.....	66 ou 68	[61]

« circoncis du huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu et fils d'Hébreux<sup>1</sup> », un enfant de cette *Diaspora*, dont nous aurons à parler plus bas. Il appartenait donc à une nation dispersée et — si retranchée qu'elle pût être dans ses traditions, si bien défendue qu'elle parût derrière la haie que le parti des Pharisiens s'efforçait d'épaissir entre l'Israël de Dieu et « ces pécheurs de Gentils<sup>2</sup> » — soumise à d'inévitables influences. Tarse, en particulier, ville alors considérable, grecque de langue et d'enseignement, romaine par la faveur des Césars, étape majeure de la seule route terrienne qui fit communiquer la Syrie avec l'Asie et l'Europe<sup>3</sup>, était un centre de culture fort éclectique. La vie de Paul et ses écrits en portent la marque. Il sait revendiquer les prérogatives de sa race, mais aussi se prévaloir du droit de cité romaine, alors beaucoup moins galvaudé qu'il ne le fut aux siècles suivants. Le discours autobiographique résumé dans les Actes, qui nous montre le jeune Pharisien « aux pieds de Gamaliel, instruit dans la connaissance exacte de la Loi<sup>4</sup> », est confirmé par la lecture des épîtres, et d'autant plus que celles-ci tournent davantage au traité, impliquant un appareil de discussion scolastique. Les rythmes sémitiques sont par ailleurs visibles dans tous les développements de l'Apôtre, autant peut-être çà et là que dans les « strophes » évangéliques les plus impossibles à méconnaître<sup>5</sup>.

1. Phil., III, 5.

2. Galat., II, 15.

3. Sir William Ramsay, *Roads and Travels in N. T.* dans *DB*, Hastings, Extra Volume, p. 388.

4. Actes, XXII, 3. Il s'agit de Gamaliel I<sup>er</sup>, petit-fils d'Hillel, et trisaïeul de Rabbi Juda le Prince, principal compilateur de la Mischna. Aucune raison critique sérieuse n'autorise l'opinion de M. K. Kohler, qui dénie à Paul dans l'*Encyclopédie Juive*, toute formation rabbinique, sous couleur que « certes, il n'eût pu écrire et agir comme il l'a fait, s'il eût été, ainsi qu'on le prétend, le disciple de Gamaliel I<sup>er</sup>, le doux Hillélite » ! *The Jewish Encyclopedia*, s. v. *Saul of Tarsus*, XI, p. 79. C'est peut-être le cas de répéter : *Credat Judaeus Apella*.

5. Par exemple Rom., XIV, 7-9 ; I Cor., II, 6-9. J'emprunte ces exemples aux pages où Joh. Weiss a résumé ses *Beitraege z. paulinischen Rhetorik* (Göttingen, 1897), dans son *Urchristentum* (Göttingen, 1917), p. 309 suiv. La

Mais ce Sémite a brisé l'étroitesse des cadres et dépassé l'atomisme littéraire, familier aux hommes de sa race. Il sait pousser une idée, la reprendre, la nuancer et la faire valoir autrement que par la variété des termes de comparaison et leur affrontement parallélique. Quand on nous signale<sup>1</sup>, dans les épîtres, la présence des procédés techniques de l'École stoïcienne, il est permis assurément d'élever un doute discret; mais on ne peut nier que le pressant, la suite, quelque chose du caractère progressif et harmonieux de l'éloquence grecque, aient passé par là. Un très bon juge veut même que les sources profondes de la lyrique hellénique, qui semblaient alors taries, aient jailli à nouveau dans les lettres de Paul, si haut qu'il faudrait, pour leur trouver des analogies, remonter aux chefs-d'œuvre de Platon ou au fameux hymne de Cléanthe. La langue même de Paul s'en ressent, ajoute Eduard Norden : « En ces passages, la diction de l'Apôtre s'élève jusqu'à celle de Platon dans le *Phèdre*<sup>2</sup>. »

notation des faits est d'autant plus frappante que J. Weiss insiste davantage sur la culture hellénique de saint Paul. Mais il exagère, croyons-nous, en attribuant un caractère « artistique... presque raffiné » à des procédés qui relèvent plus d'une formation immémoriale, et en partie fixée dans les organes. M. A. Loisy a reconnu également le fait, sans en définir les causes, dans sa traduction des *Épîtres* : *Les Livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922, p. 32 et suiv. et *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions* de 1923, Paris, 1925, II, p. 321-330; et voir son mémoire *Le style rythmé du Nouveau Testament*, dans le *Journal de Psychologie*, mai 1923, p. 405-439. Voir ci-dessous, p. 201, la note C sur les *Rythmes de style oral dans le N. T.*

1. R. Bultmann, *Der Styl der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe*, Goettingen, 1910; R. Boehlig, *Die Geistes-Kultur von Tarsus mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Goettingen, 1913. De bons juges, avec Ferd. Prat, *Théologie de saint Paul*, II<sup>e</sup>, 44-47, et 560, contestent l'emploi de ces procédés scolaires, que la puissante originalité du style de Paul rend d'ailleurs fort difficile à déceler.

2. E. Norden, *Die griechische Kunstprosa*, Leipzig, 1909, II, p. 509. Voir aussi la délicate appréciation de saint Paul écrivain dans l'ouvrage posthume du meilleur connaisseur de la langue néotestamentaire en notre temps : « Un homme de haute éducation tel que Paul, qui avait passé ses premières années dans un grand centre de culture hellénique, pouvait manier le grec des livres comme sa langue propre. Il est manifeste qu'il ne le fit pas. L'exorde de son discours aux philosophes d'Athènes survit pour nous montrer qu'il savait employer, quand l'occasion l'imposait, le



L'homme toutefois l'emporte de beaucoup sur l'écrivain, et met à leur rang secondaire, subordonné, les qualités des épîtres qu'on peut attribuer à l'une ou l'autre des cultures assimilées par saint Paul. On peut l'affirmer sans crainte d'être démenti par aucun de ceux qui se sont essayés à en traduire quelques pages : personne n'a écrit comme cet homme. Il y a certes des auteurs plus corrects; il est aisé de nommer de plus beaux écrivains, de plus limpides, de mieux équilibrés : jamais il n'y en eut de plus passionné, de plus original, ni, dans le sens littéraire du mot, de plus inspiré. Assurément, certains des points de vue de l'apôtre vont se modifiant avec les années, et avec les besoins concrets visés par ses lettres : il ne faut jamais oublier que ce sont surtout des écrits de circonstance. La pensée des fins dernières qui domine les plus anciennes épîtres, cède ensuite la première place à une description de l'économie évangélique et à ce que saint Paul appelle par excellence, « le mystère » : substitution des Gentils aux Juifs dans l'Israël de Dieu; union en un seul corps mystique de tous les chrétiens dont le Christ est le chef, le principe d'unité et de vie supérieure et jusqu'à l'atmosphère spirituelle. Les préoccupations morales et pastorales traversent l'œuvre entière de la première à la dernière épître. Le vocabulaire, comme il arrive, subit des vicissitudes analogues à celles des préoccupations maîtresses.

Mais ce qui ne change pas, ce qui est de source et inimitable, c'est, avec certains procédés instinctifs, le besoin et l'art de faire passer dans les mots une sensibilité puissante et de les charger, pour ainsi dire, de passion. Mêmes longs développements, moins diffus que touffus, coupés d'incidentes,

langage de la plus haute culture. Mais ses lettres, adressées à des Églises où peu de sages étaient appelés, sont soigneusement maintenues dans les limites du vocabulaire populaire et de la grammaire de la conversation. » J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, ed. by W. F. Howard, vol. II, 1, Edinburgh, 1919, p. 8-9. M. H. J. Rose, dans le *JTS* d'octobre 1923, p. 17-43, a étudié les clauses métriques de saint Paul : *The Clausulae of the Pauline Corpus*, d'après la méthode appliquée par Zielinski à Cicéron, et prétend en tirer des conclusions fermes sur l'authenticité de diverses épîtres.

entraînés parfois — et pour longtemps — sur une voie d'à côté, soudain ouverte, puis ramenés, comme si de rien n'était, à leur dessin primitif, qui réduit à l'unité (pour qui les regarde d'assez haut) des notions chevauchant, semblait-il, à l'aventure. Énumérations copieuses, expressions presque synonymes dont chacune ajoute pourtant une nuance ; mots favorisés qui paraissent, à un moment de sa vie, s'imposer à l'Apôtre et qu'il emplît de sens analogues et pourtant divers, qu'il nuance par le contexte et l'allure de sa phrase ; moules familiers où sa pensée bouillonnante fait irruption, au risque de les élargir, de les déformer, de les faire éclater. Élévations, supplications, apostrophes, ironies, imprécations, toute la rhétorique de la passion, mais une rhétorique qui se moque des rhétoriques conventionnelles. Cris, appels, larmes, enthousiasme ou gémissements d'un homme qui aime, souffre, compatit, s'indigne, s'attendrit, s'exalte, est parfois tout près de s'affoler ; d'un homme que l'inquiétude ronge, que l'apparence d'une ingratitude glace, que le zèle dévore. Et tout cela fait un style unique, tous ces métaux sont fondus en un alliage homogène, parce que l'amour du Christ Jésus, dont l'Église est l'épouse et le corps mystique, unifie tout dans le cœur de Paul. Cet accent fait des lettres de l'Apôtre un incomparable document d'histoire. On doit tenir pour négligeable, fût-il érudit, celui qui élèverait un doute sur l'authenticité de l'épître aux Galates ou de la Seconde aux Corinthiens.

Mais la supériorité même de l'Apôtre et la force créatrice de son génie ne rendent-elles pas suspecte, ou moins recevable, sa présentation des faits évangéliques ? Y a-t-il une continuité certaine entre le Maître de Nazareth et le Christ de gloire dont Paul entretient ses correspondants ? Un doute à ce sujet est déjà insinué, avec des formes et beaucoup de nuances, par Ernest Renan, dans son *Saint Paul*. Depuis, la suggestion a été relevée, avec un parti pris plus accusé, par divers écrivains<sup>1</sup>. Ils insistent volontiers à ce propos sur le

1. *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 274 et suiv. et surtout 308-310. Renan oppose « la figure tout humaine du maître galiléen » au « type métaphysique » conçu par saint Paul. Ailleurs et dans le même ouvrage, conformément à sa manière, il corrige par des notations différentes jusqu'à la contradiction, l'impression trop crue que laisserait cette formule. Tout récemment, quel-

caractère extatique et visionnaire de l'auteur des épîtres : son témoignage, en matière d'histoire, serait disqualifié par là.

On doit reconnaître que saint Paul fut en effet un grand spirituel. Mais il appartient à cette élite mystique chez laquelle la puissance des intuitions du divin n'émousse pas le sens des réalités plus humbles. Tels furent après lui, entre plusieurs autres, un Bernard de Clairvaux, une Jeanne d'Arc, une Térése d'Avila, un François Xavier.

Organisateur autant qu'initiateur, l'apôtre sait tenir compte des contingences concrètes. Une part considérable de sa correspondance est consacrée à des questions de personnes, à la solution de cas de conscience, à la préparation de collectes pour les Églises pauvres, notamment l'Église-mère de Jérusalem; voire à des combinaisons d'itinéraires. Loin d'être pour lui des êtres de raison, de vagues entités métaphysiques, ses disciples, ses adversaires, ses auditeurs sont des hommes vivants<sup>1</sup> qu'il aime ou combat avec l'ardeur vive de son cœur et — on peut le dire en tout respect — d'un tempérament sensible jusqu'au point au-delà duquel la santé morale serait intéressée. Les dons spirituels, qu'il possède en abondance, ne lui en imposent d'autre part nullement. De la même plume qu'il prescrit aux femmes de garder leur voile dans l'assemblée des fidèles, il règle l'usage des grâces prophétiques et du parler en langues. Sa devise est : « N'éteignez pas l'Esprit », mais il ajoute aussitôt : « Éprouvez tout (ce qui se donne comme venant de lui) et ne retenez que le bon<sup>2</sup>. »

Quant à la nature du témoignage rendu par l'apôtre au Christ historique, il faut, pour l'apprécier sainement, se rendre réel le fait que, comme les autres écrits de l'âge apostolique

autres auteurs passionnés ont poussé jusqu'à la dernière outrance l'opposition entre le Christ de Paul et le Jésus de l'histoire. Voir, par exemple, P. L. Couchoud, *L'Énigme de Jésus*, dans le *Mercur de France* du 1<sup>er</sup> mars 1923, p. 391-397.

1. Renan fait observer là-dessus, avec justesse cette fois, qu'« il (Paul) avait pour ses églises les sentiments que les autres hommes ont pour ce qu'ils affectionnent le plus »; *Saint Paul*, p. 119. Voir aussi les très fines remarques de J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion*, New York, 1921, p. 142 suiv.

2. II Thess., v, 19-21.

lique — les évangiles exceptés<sup>1</sup> — les lettres de Paul ne sont pas des instructions didactiques, destinées à informer ses correspondants de la vie et de l'enseignement de Jésus. Cette connaissance est chez eux supposée acquise. Quand Paul est amené à en rappeler, implicitement ou explicitement<sup>2</sup>, quelque partie, il rentre absolument sur le terrain évangélique. Les termes de comparaison abondent entre la prédication de l'Apôtre et celle qui a été fixée à jamais dans nos Synoptiques<sup>3</sup>. De ce fait, Paul est d'ailleurs parfaitement conscient : « Moi ou eux (les autres apôtres; et il s'agit de la résurrection du Seigneur), voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez cru<sup>4</sup>. » Mais cette instruction initiale qu'il transmet comme il l'a reçue lui-même, et dont il relève incidemment l'un ou l'autre trait, l'apôtre la suppose en général familière à ses correspondants. Ce faisant, il se conforme à l'usage commun des écrivains chrétiens, ses contemporains. Les allusions à la vie humaine du Christ, à ses paraboles, à ses miracles, sont autant et plus clairsemées dans les épîtres catholiques de Pierre, de Jean, de Jacques, que dans les lettres pauliniennes. Les Actes eux-mêmes, abstraction faite du premier chapitre qui fait charnière entre le troisième évangile et le « second Discours » de saint Luc, ne renferment aucun renseignement nouveau sur Jésus : une seule parole de lui y est citée textuellement, et elle est mise dans la bouche de

1. Encore faut-il remarquer que les Évangiles eux-mêmes présupposent une catéchèse orale antérieure. Johannes Weiss montre très bien qu'ils ne sont intelligibles que dans cette hypothèse, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 539; et voir, du même auteur, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 1912, col. 2183 s. v. *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*.

2. Implicitement, comme dans les deux lettres aux Thessaloniens, en ce qui regarde les fins dernières, et dans les parties morales des épîtres. Explicitement, comme dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, xi, 28 suiv.; xv, 1 suiv. sur la Cène et la résurrection du Seigneur.

3. Rappelons-nous que saint Paul a eu pour compagnons et collaborateurs au cours de plusieurs de ses missions, et durant sa longue captivité romaine, en 61-62, deux de nos évangélistes. Dans deux lettres écrites à cette époque, et d'une autorité incontestée, il nomme tout d'une haleine Marc, « le cousin de Barnabé », et Luc, « le médecin très cher » : Coloss., iv, 10 et 14; et derechef, Philémon, 24.

4. I Cor., xv, 11.

saint Paul<sup>1</sup>. A cette époque, et pour longtemps encore, l'instruction des fidèles était confiée à la tradition orale, où l'accent même du Maître semblait revivre, et qui n'avait besoin ni d'un appareil de scription, ni d'un matériel encombrant et fragile. « La parole vivante et perdurable<sup>2</sup> » volait ainsi toute pure, de lèvres en lèvres, comme la flamme de main en main dans la course du flambeau.

Mais il y a plus, et l'on ne doit pas hésiter à reconnaître que le témoignage de Paul sur le Christ est puissamment marqué par le tour d'esprit mystique et la sensibilité de l'apôtre. A la façon des grands contemplatifs qui, dans un but d'unification et d'approfondissement, laissent délibérément s'appauvrir en eux la connaissance particulière des choses divines, saint Paul semble parfois ne retenir, de la carrière humaine de son Maître, que le début et le terme, la « venue dans la chair » et l'« entrée en gloire » par le chemin douloureux de la croix. C'est sur la croix, en effet, que Jésus apparaît comme le chef de l'humanité rachetée<sup>3</sup>. Sans être pour autant indifférent à l'entre-deux, l'apôtre le laisse tomber, réduisant à ces données essentielles la base de fait sur laquelle il édifie. Le prodigieux raccourci de l'épître aux Philippiens<sup>4</sup>, qui nous mène en une ligne de l'incarnation au Calvaire, n'est pas dans l'œuvre de saint Paul une exception. Comme une lame de fond recouvre une plage océanique, noyant les aspérités, effaçant les reliefs délicats, nivelant les détails pitto-

1. Actes, xx, 35.

2. « Car certes, je n'estimais pas pouvoir tirer des livres une utilité comparable à celle de la parole vivante et permanente, *παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης* » : Papias, dans Eusèbe, *HE*, III, 39, 4.

3. Concluant sa note sur les mots pauliniens — la plupart exclusivement pauliniens — où la préposition *σύν* entre en composition, *συνπράσχειν*, *συσταυροῦσθαι*, *συναποθνήσκειν*, *συνθάπτεσθαι*, le R. P. Prat remarque : « L'examen de ces curieux vocables nous suggère trois remarques intéressantes : *Notre union mystique avec le Christ ne s'étend pas jusqu'à la vie mortelle de Jésus ; elle ne prend naissance qu'à la passion, quand le Christ inaugure son œuvre rédemptrice ;...* Que si nous remontions à la source de cette union d'identité, nous voyons qu'elle existe en droit et en puissance au moment où le Sauveur, agissant au nom et au profit de l'humanité coupable, meurt pour nous et nous fait mourir avec lui, etc. » *Théologie de saint Paul*, II<sup>6</sup>, Paris, 1923, p. 21-22.

4. Philipp., II, 5-11.



resques, et ne laisse enfin émerger que la pointe des rochers déterminant les lignes maîtresses, la vision théologique de l'apôtre a englouti, dans la vie du Verbe fait chair, tout ce qui n'est pas le fondement indispensable de la rédemption.

Cette simplification extrême — qui comporte d'ailleurs, nous le noterons tout à l'heure, des exceptions et des repentirs — ne serait guère concevable chez un disciple qui aurait vécu dans la familiarité du Seigneur. L'élan mystique de Jean, qui n'est pas moins fort et tendu que celui de Paul, a laissé pourtant subsister du cher Christ de l'histoire, maint détail émouvant, mainte parole caractéristique. Mais Paul de Tarse n'a pas connu Jésus de cette sorte; le contact immédiat qui l'a converti et transformé, est celui du Christ glorieux, « né de la race de David selon la chair », mais « établi par la résurrection en possession de la puissance qui appartient au Fils de Dieu<sup>1</sup> ». De cette évidence est né un amour personnel intense, qui ne le cède pas à celui des heureux témoins dont « les yeux ont vu, les oreilles entendu, les mains touché le Verbe de vie » fait chair<sup>2</sup>, mais qui est différent. Différent encore dans ses modalités, bien que non inférieur, le titre qui qualifie Paul comme apôtre. L'essentiel est sans doute qu'« il a vu le Seigneur » ressuscité<sup>3</sup>. Mais on ne peut dire de lui, comme de ceux qu'on présente pour remplacer dans le collège apostolique le traître Judas, « qu'il a accompagné (les Douze) tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu parmi (eux), à partir du baptême de Jean jusqu'au jour qu'il a été enlevé du milieu (d'eux)<sup>4</sup> ». Ces différences que l'apôtre affiche parfois par un sentiment d'humilité, s'avouant un avorton et un tard venu<sup>5</sup> dans l'ordre apostolique, il ne laisse pas de les ressentir avec force. Il n'aime pas qu'on les lui rappelle, surtout quand des opposants peu scrupuleux prétendent en tirer argument contre les points vifs de son Évangile.

1. Romains, I, 3-4.

2. I Jean, I, 1.

3. « Ne suis-je pas libre, moi aussi? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? » I Cor., IX, 1.

4. Actes, I, 22.

5. I Cor., XV, 8.

Dans ces cas-là, il répond en insistant, avec une sorte d'impatience, sur la face purement spirituelle et intemporelle de l'Évangile du Christ. Une pensée le saisit alors et l'absorbe au point qu'il n'y a plus de place en lui pour d'autres pensées : celle de l'efficace universelle de la rédemption. La mort de Jésus et sa résurrection sont, de cette rédemption, la cause méritoire, le parlant symbole et le gage inamissible : « Vivons donc, conclut Paul, en morts ressuscités, vivons pour Celui qui est mort et est ressuscité pour nous ! » A cette hauteur, dans cette vie renouvelée, la première démarche est la mise à l'arrière-plan ou même l'abandon des vues « charnelles », des appréciations qui font encore trop de place à ce qui — sans être mauvais, impur, mondain — est humain, profitable, intéressé, extérieur, engagé dans le provisoire et l'éphémère. De ce dernier élément, dépassé désormais et capable d'alourdir l'élan spirituel, Paul ne veut plus entendre parler en aucune manière.

Quoi ! même par rapport à la vie humaine du Christ ? Ne faut-il pas faire une exception pour elle ? N'est-ce pas là un domaine sacré ? N'y a-t-il pas — on entend ici les adversaires judaïsants de l'apôtre — n'y a-t-il pas une précellence dans le fait d'avoir connu le Maître au cours de son pèlerinage ? Ce privilège ne constitue-t-il pas aux Douze, aux « frères du Seigneur », aux disciples plus anciens, une primauté inaliénable ?

Nullement, répond saint Paul. Dès qu'on prétend en tirer, non pas des leçons de vie, mais un avantage personnel, ou fonder sur elle une sorte d'aristocratie parmi ceux qui ont reçu la vocation apostolique, cette connaissance familière du Christ devient assimilable à la sagesse humaine, à la culture hellénique, ou au privilège de la race élue. « Né de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu et fils d'Hébreux <sup>1</sup> », Paul n'entend plus se prévaloir de ces qualifications honorables. Il n'en va pas différemment de la connaissance « selon la chair » du Seigneur Jésus : elle devient « charnelle », au sens fort et péjoratif du mot <sup>2</sup>, chez ceux qui s'en targuent comme

1. Philipp., III, 5.

2. Sur la dérivation des sens de « chair » et « charnel » dans la langue de saint Paul, voir F. Prat, *Théologie de saint Paul*, II<sup>e</sup>, p. 487 suiv.

d'un titre de gloire. Un chrétien parfait doit monter plus haut; il est une créature nouvelle : « L'ancien a disparu, voici, tout est renouvelé ! » A ce niveau l'apôtre « ne connaît plus personne selon la chair ». Non, personne. Et s'il fut un temps — concession purement hypothétique, qui n'est pas un aveu — s'il fut un temps où il ait connu le Christ lui-même de cette façon tout humaine, eh bien ! ce temps est maintenant révolu : « désormais, nous ne le connaissons plus ainsi <sup>1</sup> ».

1. II Cor., v, 14-18. Cette interprétation d'un des passages les plus difficiles du Nouveau Testament nous paraît faire justice à la lettre et à l'esprit du texte, en laissant subsister l'indéterminé des formules de saint Paul. Beaucoup d'exégètes les ont indûment précisées en sens bien divers. Nous croyons, pour notre part, qu'elles n'impliquent aucune allusion à une « connaissance » du Christ « selon la chair » que Paul reconnaîtrait avoir été sienne durant une période de sa vie.

On a fait, pour préciser le caractère de cette connaissance, et le temps pendant lequel l'apôtre l'aurait acceptée, des hypothèses variées. A. Plummer, *A Critical Commentary on the II<sup>d</sup> Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1895, p. 176-179, mentionne et discute sept de ces conjectures. Il nous semble que le εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν est purement permissif. Il est donc vain de l'appliquer à une période déterminée de la vie de Paul, durant laquelle celui-ci aurait eu de son Maître une connaissance « charnelle ». S'il s'agissait de sa vie antérieure à la conversion, c'est trop clair, et inopérant contre ses adversaires actuels; s'il s'agissait d'une période ultérieure, quelle arme aux mains de ces mêmes adversaires !

Jusqu'ici nous sommes complètement d'accord avec la note substantielle du P. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, II<sup>e</sup>, p. 27, note 1. Nous pensons même qu'il faut aller plus loin, et ne pas donner un sens temporel précis — celui de la conversion par exemple — au « désormais, ἀπὸ τοῦ νῦν » de l'apôtre. Le νῦν marque ici plutôt un état de maturité chrétienne et un point de perfection; le moment où le Christ a pris dans une vie humaine sa croissance normale (comme dit ailleurs saint Paul). A partir de là, tout est nouveau, le ferment ancien est éliminé ainsi que l'alliage charnel, même par rapport à la connaissance du Christ.

Quant à la portée de cette parole sur le point spécial traité dans le présent article, elle est assez bien exprimée par Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, p. 347 : « Comme ses adversaires judaïsants insistaient sur l'origine juive de Jésus, sur sa fidélité à la Loi et son enseignement à ce propos, Paul déclare, à la façon paradoxale, unilatérale, des mystiques, qu'il ne veut plus rien connaître du Christ selon la chair... ». Ce qui ne veut pas dire « qu'il n'en ait jamais rien connu, mais qu'il ne pouvait plus attribuer aucune valeur aux relations naturelles et humaines avec le Christ, dont les judaïsants se faisaient gloire, et qu'il voulait seulement être uni par l'esprit avec le Christ glorifié ».

Conclure de ces paroles à un parti pris d'indifférence pour la vie humaine et les enseignements particuliers de Jésus serait un manifeste abus<sup>1</sup>. Elles sont une réplique suggérée par saint Paul à ses fidèles<sup>2</sup> émus par les objections des ju-daisants. Elles expriment avec une force intransigeante la liberté spirituelle de l'apôtre. Elles marquent (pour reprendre la comparaison précédente) l'avance extrême de la vague mystique. Même alors, à la surface du flot qui a envahi la grève, un œil exercé discerne encore, au moyen des courants, de la diversité des teintes, des tourbillons d'écume, des remous où s'agitent les algues et les débris de plantes marines, les accidents de la côte que la marée a recouverts sans les abolir.

Dans l'œuvre de Paul, en effet, après comme avant la déclaration que nous avons transcrite, mainte allusion nous renvoie sûrement aux paroles et aux actions du Christ Jésus<sup>3</sup>. Déjà la façon toute simple, allant de soi, dont l'apôtre introduit les fragments de catéchèse touchant la Cène et la résurrection, jointe au caractère précis et circonstancié de ces fragments, montre à l'évidence que ces rappels d'histoire ne sont pas dans son enseignement une exception, un détail insolite ou aberrant.

Bien qu'il n'ait aucune prétention d'exactitude littérale, le commentaire de saint Augustin auquel renvoie Plummer nous paraît tout à fait dans la perspective de l'apôtre : « Apostolus... iam principium viarum (sc. carnem Christi) transierat... Ex quo intelligitur quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire, ne rebus temporalibus quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, etc. » *De Doctrina christiana*, I, 38, *ML*, 34, col. 33.

1. Contre cet abus protestait avec force, dans la dernière édition de son ouvrage principal, le plus savant exégète de l'école libérale, H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2<sup>e</sup> édition par A. Jülicher et W. Bauer, Tübingen, 1911, vol. II, p. 229-236. « Pour lui (Paul), l'existence transcendante du Christ et son existence historique ne sont pas séparées par un abîme, mais unies ensemble par une ligne qui les rejoint, embrassant le ciel et la terre », p. 234.

2. II Cor., v, 12.

3. Les Épitres pastorales, en particulier, sont pleines de ces allusions et dans les parties mêmes auxquelles les critiques libéraux attribuent une origine paulinienne.

Parmi les prescriptions morales qu'il inculque, il sait aussi fort bien distinguer celles qui ont pour garant une parole de Jésus, de celles qui n'ont d'autre autorité que sa parole à lui, Paul <sup>1</sup>. Ailleurs, sur les conseils qu'il formule se joue le reflet des mots évangéliques <sup>2</sup>, ou celui des vertus du Seigneur, au cours de sa vie humaine : sa douceur et sa modestie <sup>3</sup>, sa prédilection pour les pauvres et sa pratique effective de la pauvreté <sup>4</sup>, sa charité allant jusqu'à l'amour de ses ennemis <sup>5</sup>.

Ces précisions nous montrent quel genre d'information peut espérer de trouver, dans les épîtres pauliniennes, un historien de Jésus. Quelques grandes lignes assurées, fondement inébranlable des croyances chrétiennes essentielles ; des allusions d'autant plus précieuses qu'elles sont moins concertées. Enfin — renseignement capital qu'un témoin familier de la vie du Seigneur ne saurait guère nous fournir — une impression d'ensemble, globale, dégagée des confuses richesses du détail concret et du chevauchement des perspectives trop proches. L'admirable ici, c'est sans doute que ces témoins familiers aient reconnu leur Maître, celui avec lequel ils avaient mangé et bu, celui qu'ils avaient vu fatigué, pleurant et mourant, dans le Christ de gloire que prêchait Paul <sup>6</sup>. L'accord, sur ce point, des amis et disciples personnels de Jésus avec l'apôtre des incirconcis est une des colonnes maitresses de la foi chrétienne.

1. « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande... Pour les autres, je leur dis ceci — non pas le Seigneur, mais moi... Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur. » I Cor., vii, 10, coll. vii, 12, 25.

2. C'est le cas en particulier de Romains, xii, 14 ; de I Cor., iv, 12 et 13 ; ix, 14 ; xii, 3, etc. Là-dessus voir W. Sanday, *Paul*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, II, Edinburgh, 1909, col. 888.

3. Comparez II Cor., x, 1 et Mt., xi, 29 ; et voir H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestament. Theologie*<sup>2</sup>, 1911, II, p. 233-234.

4. Comparez II Cor., viii, 9 et Mt., viii, 20.

5. Comparez Romains, xii, 19-21 et Mt., v, 39-48, Lc., xxiii, 34.

6. J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion*, 1921, p. 137.



## B. — LES ÉVANGILES.

La désignation d'*évangile*, appliquée à un ouvrage écrit, nous est devenue familière. Elle est cependant dérivée et relativement tardive.

Un évangile (εὐαγγέλιον) c'était, en langue classique, une bonne nouvelle, ou, plus anciennement, l'étréne donnée au porteur d'une bonne nouvelle. Dans la seconde partie du Livre d'Isaïe l'expression qui désigne la Bonne Nouvelle par excellence, celle de l'avènement et de la gloire du Messie, est rendue, dans la version grecque des Septante, par le mot d'*évangile*<sup>1</sup>. De là, il a passé dans le Nouveau Testament, où il signifie toujours<sup>2</sup> le bon message du salut annoncé aux hommes de la part de Dieu, par le Christ. La personne de Jésus en fait partie intégrante, au même titre que son enseignement. L'Évangile, c'est sa mission totale, actes et paroles; c'est, indivisiblement, le don divin qu'il est lui-même et les dons divins qu'il apporte.

Pour la même raison, l'Évangile est unique. C'est seulement après que, selon une loi sémantique bien connue, le contenant, le livre où les principaux traits du message de Jésus étaient consignés, se fut insensiblement substitué au contenu, et approprié le nom d'Évangile, on put parler « des Évangiles » au pluriel. Le mot se trouve pour la première fois que nous sachions, avec ce sens de récit écrit et plural,

1. Dans son composé εὐαγγελίζομαι, Isaïe, XL, 9; LII, 7; LXI, 1, tous passages nettement messianiques, voir A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 242, 315, 354. Le mot εὐαγγέλιον se trouve avec un sens analogue au sens chrétien dans une inscription de Priène datée de 9 av. J. C. et se rapportant à la naissance d'Auguste « qui a été pour le monde le commencement des messages de joie (τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων) du dieu (Auguste) ». Voir A. Deissmann, *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, Berlin, 1923, p. 313, fac-similé, p. 316.

2. Pas une fois dans le Nouveau Testament le mot d'Évangile (qui est assez fréquent chez Marc (7 fois, plus Mc., xvi, 15), moins fréquent chez Matthieu (4 fois) et très fréquent chez Paul), ne renvoie à un livre, à un écrit. Sur le sens du verset liminaire de saint Marc, t, 1, voir *Évangile selon saint Marc*<sup>2</sup>, du P. Lagrange, Paris, 1920, p. 2; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*<sup>2</sup>, Tübingen, 1926, p. 4-5.

vers le milieu du <sup>II</sup>e siècle dans la première *Apologie* de saint Justin qui fait allusion aux « mémoires des apôtres, lesquels sont appelés Évangiles : *ἡ καλεῖται εὐαγγέλιον*<sup>1</sup> ».

Quant au titre courant de chacun de nos récits : *Κατὰ Ματθαίου*, *Κατὰ Μάρκου*, etc.<sup>2</sup> que nous avons traduit : (évangile) *selon* Matthieu, ou *selon* Marc, etc., il n'implique aucunement un doute sur la personne de l'auteur, ou une appartenance plus lâche de l'œuvre par rapport à lui. Il est simplement équivalent au génitif : Évangile *de* Matthieu, *de* Jean, etc..., qui au <sup>II</sup>e siècle n'aurait pas eu de sens. On ne connaissait alors, nous venons de le dire, qu'un seul Évangile, celui de Jésus, bien qu'on en connût plusieurs versions, selon Matthieu, Jean, Luc et Marc.

Les livrets qui portent ces noms sont des ouvrages grecs de faible étendue<sup>3</sup>, qui furent d'abord écrits sur des rouleaux de papyrus. La fragilité de ce matériel engagea plus tard à les transcrire sur des parchemins, ou membranes, qui avaient généralement la forme de cahiers, comme nos livres actuels : les premiers de ces cahiers évangéliques furent faits du vivant d'Origène, pendant la première partie du

1. I Apolog., ch. LXVI.

2. Tel est en effet, à l'exclusion du mot *Évangile*, le titre courant des manuscrits grecs les plus anciens, par exemple le manuscrit du Vatican B; tel était celui des manuscrits antérieurs, puisque les manuscrits de la plus vieille traduction latine qu'a supplantée la Vulgate hiéronymienne, portent *Cata* Mathaeum, etc... Les anciens Pères Latins, Tertullien excepté, ont adopté également le *Cata* hellénique. Voir Theod. Zahn, *Einführung in das Neue Testament*<sup>3</sup>, § 49; éd. anglaise d'Edinburgh, 1909, II, p. 386-400.

3. Pour l'apprécier, la division en versets actuellement reçue pour le Nouveau Testament et que nous devons à Robert Estienne (dans sa quatrième édition publiée à Genève en 1551), est un peu décevante, parce que la longueur des versets est différente (1.068 pour Matthieu, 674 pour Marc, 1.149 pour Luc, etc.). La division en *stiques* ou lignes d'environ 34 à 38 lettres (15 à 16 syllabes), qui nous a été conservée en de nombreux manuscrits anciens, est moins arbitraire. Voici, d'après Rendel Harris, *Stichometry*, London, 1893, p. 39 suiv., le nombre de stiques contenus dans nos Évangiles : Mt., 2.560; Mc., 1.616; Lc., 2.759 (cotes, 2.556); Jo., 2.024. Sur la stique (στίχος) comparé au *Kolon* et au *Komma* (κωλον, κόμμα) et l'importance de ces divisions pour la conservation et l'intelligence du texte, voir l'article de R. Schutz, *Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament*, dans *ZNTW*, XXI, 1922, p. 161-184.

III<sup>e</sup> siècle. Nous n'avons conservé que des fragments des exemplaires sur papyrus<sup>1</sup>, mais, en revanche, nous possédons un très grand nombre de manuscrits sur parchemin, dont plusieurs remontent au V<sup>e</sup>, et deux sans doute au IV<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas le lieu d'en dissenter. Notons seulement que notre texte grec actuel, imprimé, du Nouveau Testament, jouit par rapport au texte de n'importe quel auteur ancien, profane ou sacré, d'une position privilégiée. Soit que l'on considère le nombre des manuscrits ou le laps de temps qui sépare de l'autographe les plus anciens de ces manuscrits, soit que l'on considère le nombre et l'âge des versions, soit que l'on ait égard à l'étendue et à la solidité des travaux critiques faits sur les textes, aucune comparaison n'est possible. « Dans le champ de la littérature classique, observe B. H. Streeter<sup>2</sup>, la principale difficulté du critique textuel, excepté dans le cas de peu d'auteurs extrêmement populaires, est la rareté et la date basse des Mss. Par exemple, aucune partie de Tacite n'a survécu les *Dark Ages* en plus d'un : et le nombre d'ouvrages célèbres qui, en faisant abstraction des copies du temps de la Renaissance, sont représentés par moins d'une demi-douzaine de Mss est très grand. A part quelques fragments, il n'existe pas de Ms. de classique grec antérieur au IX<sup>e</sup> siècle, et très rares sont ceux qui sont plus anciens que le XII<sup>e</sup>. Qui étudie l'Évangile est confronté à une difficulté d'un caractère opposé. Il en existe plus de 2.300 Mss grecs, dont plus de 40 ont plus de 1.000 années d'existence ; il existe en plus au delà de 1.500 lectionnaires qui contiennent la majeure partie du texte des Évangiles arrangé en leçons pour l'année. Il existe 15 versions en langages anciens<sup>3</sup>

1. Ces fragments sont désormais assez nombreux pour que la critique textuelle doive en tenir le plus grand compte. L'antiquité de plusieurs les met d'ailleurs hors de pair. Ainsi le fragment du quatrième Évangile Jo., xvi, 14-30) publié dans la partie XV des *Oxyrhynchus Papyri*, éd. Grenfell et Hunt, London, 1922, sous le numéro 1781, appartenant au même manuscrit que le fragment 208 jadis publié dans la partie II de la même collection (Jo., i, 23-40 ; xx, 11-25) remonte à la fin du III<sup>e</sup> siècle, et est par conséquent antérieur de beaucoup à nos plus anciens manuscrits sur parchemin. Voir M.-J. Lagrange, *RB*, XXXV, 1926, p. 89-91.

2. *The Four Gospels*, London, 1924, p. 33.

3. Pour ne parler que d'une seule de ces versions, la syriaque ou thé-

qui témoignent du texte grec lu par les traducteurs. Ajoutez d'innombrables citations des anciens Pères, qui sont en effet des fragments d'autres Mss anciens maintenant perdus. La masse des matériaux est accablante. Deux conséquences s'ensuivent : d'une part, le degré de certitude que le texte nous a été, dans ses grandes lignes, transmis sous une forme correcte, apparaît, à première vue, très élevé ; d'autre part, le problème de dominer ce matériel de façon à déterminer les petits détails qui intéressent le critique est complexe à proportion. »

Aussi, le plus précis et le plus sûr des critiques textuels du XIX<sup>e</sup> siècle, F. J. A. Hort, a résumé ainsi la mémorable enquête poursuivie vingt-cinq ans durant par son collègue B. F. Westcott et lui-même : « Les sept huitièmes de la teneur verbale du Nouveau Testament sont hors de contestation. Le dernier huitième consiste, pour une grande part, en modifications dans l'ordre des mots, ou en variantes insignifiantes. En fait, les variantes portant sur la substance du texte sont très peu nombreuses, et peuvent être évaluées à moins de la millième partie du texte<sup>1</sup>. » L'immense travail de comparaison et de collation accompli depuis, a nuancé ce jugement sans l'ébranler.

### Le caractère littéraire de nos Évangiles.

C'est tardivement qu'on a essayé de marquer la place de nos Évangiles dans la littérature générale. Des motifs d'inégale valeur expliquent cette longue carence, en une matière

baïque, en langue copte, nous possédons une partie considérable de cette version (pour les *Actes*, voir Horner, *The Coptic Version of the N. T. in the southern dialect otherwise called sahidic*, VI, *The Acts of the Apostles*, (Oxford, 1922) sur un papyrus peu postérieur à 300, donc de près cent ans antérieur à nos plus anciens manuscrits de langue grecque. Ce papyrus, vu l'extrême littéralité de la version, nous donne l'état du texte original au moment de la traduction en copte, donc vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle.

1. *The New Testament in the original Greek*, II, London, 1882, p. 2. H. Cladder conclut de son côté : « Nous pouvons avoir une confiance ferme, scientifiquement fondée, qu'en dépit de toutes les vicissitudes de la transmission, nous possédons fidèlement, en substance, dans nos textes imprimés actuels, le texte que les évangélistes ont livré au monde, sur leurs rouleaux de papyrus, il y a dix-huit siècles et demi. » *Unsere Evangelien*, I, Freiburg i. B., 1919, p. 23.

où tant d'érudits ont mis leur vie et leur cœur. Beaucoup auraient cru faire tort aux Évangiles en les comparant à la littérature profane, et, sous ce rapport, la théorie excessive et rigide de l'inspiration qui prévalut dans certains milieux protestants a exercé une influence durable, même sur des savants réformés qui n'étaient que trop détachés de cette façon de penser. Non moins respectable et plus juste est le sentiment de l'originalité et, pour ainsi dire, de la transcendance de nos évangiles; ils ne sont pas à côté ou même au-dessus des autres livres écrits de main d'homme : ils sont en dehors, autres, incommensurables avec eux.

Reste pourtant que la question est posée, puisque un nombre toujours croissant de critiques, dans les pays où les études néotestamentaires ont pris leur plus grand développement, ne croient plus à l'inspiration, au sens fort et propre du mot, des Écritures. Les Évangiles sont donc pour eux des livres humains, rentrant de tout point dans nos catégories littéraires, et, s'ils sont inspirés, c'est comme la *Comédie* de Dante peut être dite inspirée, ou le *Faust* de Goethe. Mais encore la question devait être posée, parce que nos livres saints, bien qu'écrits sous une action spéciale de l'Esprit de Dieu, gardent la trace multiple de l'esprit d'homme qui les a composés : ils appartiennent à un peuple, à une époque, à une langue, à un genre littéraire déterminés. L'instrument humain, sous la touche de l'artiste inspiré, garde sa sonorité propre. Il importe infiniment à l'intelligence d'un livre biblique de savoir s'il est écrit en style prophétique, par exemple, et dans quelle variété de ce style, s'il est un ouvrage d'édification ou de doctrine, s'il se réfère ou non à des sources antérieures, et lesquelles. A cette règle, les Évangiles ne sauraient faire exception.

Un parti se présente qu'il faut d'abord prendre, quitte à le motiver ensuite : peut-on parler en général d'évangiles comme d'une grandeur déterminée, et chercher au groupe de nos quatre livres canoniques des antécédents ou des analogies dans la littérature profane? — ou bien faut-il traiter à part, — comme certains caractères très visibles amèneront à le faire, — le groupe des synoptiques et le quatrième évangile, ou bien les deux premiers synoptiques, Luc (avec ses deux



livres) et l'évangile de Jean? ou même chacun des écrits à part? Nous adopterons ici, avec l'immense majorité des critiques, le premier parti, estimant (nous verrons plus bas pourquoi) que le livret johannique, en dépit des profondes différences qui le séparent des autres, est encore un « évangile ». Toutefois, c'est à propos des Synoptiques que le genre littéraire évangélique peut et doit être surtout décrit et étudié, puisqu'aussi bien ils ont, les premiers, mis par écrit la Bonne Nouvelle de Jésus.

Les Évangiles peuvent-ils être ramenés à un genre littéraire antérieur ou postérieur, nettement défini?

C'est à la question ainsi posée qu'ont essayé de répondre les premiers auteurs qui se sont préoccupés de trouver à nos évangiles des analogies d'ordre littéraire, ou de leur assigner un rang parmi les différents ouvrages dans lesquels une histoire est racontée. Ces essais, du moins ceux qui sont plus que des suggestions rapides, ne remontent pas très haut. Renan, dans les deux *Introductions* de sa *Vie de Jésus*<sup>1</sup>, et ensuite dans son livre *l'Évangile*, est revenu plusieurs fois sur le sujet sans jamais s'y appliquer à fond. Il a toutefois anticipé avec et après d'autres presque toutes les comparaisons reprises, sur nouveaux frais, et laborieusement développées<sup>2</sup>. La fameuse et combien décevante comparaison entre le récit évangélique et le roman de Philostrate sur Apollonius de Tyane<sup>3</sup> avait amené nombre de philologues classiques à des réflexions dont leurs successeurs ont pu faire leur profit. Mais l'investigation n'est devenue scientifique, au sens technique, et ne s'est taillé un domaine spécial dans le vaste champ des origines chrétiennes qu'avec les

1. *Introduction* à la 1<sup>re</sup> édition; *Préface* à la 13<sup>e</sup> édition.

2. Non seulement celles déjà classiques des sources de la vie de Jésus empruntées à celles de la vie de Socrate (Platon et Xénophon), mais celles des collections rabbiniques, des vies des saints; des *Vies* des philosophes néo-platoniciens (Plotin, Proclus); des sources intéressant les origines du bouddhisme ancien et de l'Islam, des différentes *légendes* franciscaines, etc...

3. *Die Urchristlichen Literaturformen* dans le *Handbuch zum N. T.* de Hans Lietzmann, Tübingen, I, 3, 3<sup>e</sup> édition refondue, Tübingen, 1912: *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, XI, p. 258 suiv. — Sur Apollonius de Tyane, voir le t. II, p. 219.

travaux consacrés aux formes littéraires des plus anciens écrits de notre religion. Les découvertes qui ont renouvelé l'étude de la langue du Nouveau Testament (papyrus, ostraka, inscriptions) y ont beaucoup contribué, en rattachant cette langue, apparaissant jadis comme une sorte d'enclave fermée dans le grec classique, au parler populaire tel qu'il s'écrivait, hors des cercles lettrés, dans tout le monde oriental : Égypte, Syrie, Asie, etc... Le premier, que je sache, A. Deissmann a étudié le genre littéraire des épîtres de notre canon<sup>1</sup> en les comparant avec les lettres écrites en grec commun. D'autre part, les efforts de l'École comparatiste pour trouver aux croyances chrétiennes primitives des analogies ou des sources dans les religions ambiantes : assyrienne, égyptienne, iranienne, hellénique, etc.<sup>2</sup>, amènent naturellement des comparaisons d'ordre littéraire entre les divers monuments de ces religions et nos évangiles.

Avec le long mémoire de Paul Wendland : *les Formes littéraires dans le Christianisme ancien*, et les travaux de G. Heinrici<sup>3</sup>, de Ed. Norden, de Joh. Weiss, de vingt autres, la question est entrée dans le stade des recherches méthodiques et détaillées. La prépondérance des philologues classiques a tendu, il est vrai, à restreindre le champ d'investigation aux ouvrages d'origine hellénique; mais d'autres savants, tels Paul Fiebig, G. Dalman, J. Wellhausen, H. L. Strack, H. Gressmann, et bien d'autres, se sont tournés vers les sources sémitiques, sans se refuser des incursions dans des régions plus éloignées encore de la Palestine.

Enfin un groupe de jeunes savants allemands s'est, depuis une dizaine d'années, donné pour tâche non seulement de classer les évangiles, mais d'en expliquer la genèse et d'en déterminer la valeur, en grande partie par l'étude de leur

1. *Licht vom Osten*, III, 1908; dans la 4<sup>e</sup> édition refondue, Tübingen, 1923, *Die Bedeutung der neuentdeckten Texte für das literaturgeschichtliche Verstaendnis des Neuen Testaments*, p. 116-213. J. H. Moulton dans les *Prolegomènes* de sa grammaire du grec du N. T., Edinburgh, 1886.

2. Le plus influent de ces essais, parce qu'il a été le point de départ de beaucoup d'autres et a fait école, est probablement celui de H. Gunkel, *Zum Religionsgeschichtlichen Verstaendnis des N. T.*, Goettingen, 1903.

3. *Der Literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, 1908.

forme littéraire. Les travaux de ces érudits, d'abord inféodés dans une large mesure à la méthode de critique interne, documentaire, qui était en vogue au début du siècle, tendent de plus en plus à l'autonomie, par la création d'une méthode renouvelée, où les comparaisons tirées de la littérature populaire, les analogies fournies par la psychologie collective et la sociologie, les suggestions empruntées aux développements du culte liturgique, jouent un rôle prépondérant<sup>1</sup>. L'exégète et l'historien des religions, H. Gunkel, est, avec W. Bousset († 1924), le maître dont nos jeunes se réclament de préférence. Pour entrée de jeu, ils rejetèrent comme tendancieuses, les indications que leurs prédécesseurs tiraient des noms les plus anciens donnés à nos écrits. Ainsi, du fait que saint Justin, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, les appelle des « souvenirs », des « mémoires des apôtres », et cela non pas une fois, mais dix fois et plus, on concluait, non sans justesse, que le vieil apologiste considérait nos évangiles comme apparentés aux ouvrages helléniques qui portaient ce titre<sup>2</sup>. Il pouvait en juger sagement, et, en tout cas, son avis mérite considération, d'autant que cette désignation est anticipée dans Papias, le plus ancien auteur qui nous ait laissé quelque renseignement sur la composition de nos évangiles<sup>3</sup>. Mais quoi? — Ces

1. Il faudrait disposer d'un vaste espace pour donner ici une bibliographie complète. Les principaux ouvrages, en ce qui concerne l'étude des Évangiles, sont ceux de Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919; de K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919; de M. Albertz, *Die Synoptischen Streitgespräche*, 1921; de R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921; de G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christus-Kult*, 1922. Naturellement, ces érudits prennent leur bien où ils le trouvent, notamment dans les ouvrages de R. Reitzenstein, de W. Bousset, etc. Le mémoire de K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in den allgemeinen Literaturgeschichte* dans ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ H. Gunkel, ..., dargebracht, Goettingen, 1923, II, p. 50-135, peut être considéré comme le manifeste de la nouvelle tendance. Je m'en suis beaucoup servi.

2. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, 2, Erlangen et Leipzig, 1889, p. 471 suiv.; après lui, J. Weiss veut qu'on distingue entre « mémoires » et « souvenirs », et que les Évangiles (ἀπομνημονεύματα) aient été des « souvenirs », non des « mémoires », *Das Urchristentum*, 1917, p. 533 τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ...; τὰ ... ἀπ ... ἀ καλεῖται « εὐαγγέλια », I Apologie, ch. LXVII, LXVI, etc...

3. Marc a écrit ὡς ἀπομνημόνεον; Papias, dans Eusèbe *HE*, III, 39, 15.

expressions ont le tort aux yeux de M. K. L. Schmidt de rapprocher les souvenirs des apôtres des *Mémorables* (ἀπομνημονεύματα) de Xénophon qui sont des souvenirs directs, des témoignages de première main donnés comme tels par l'auteur. Elles tendent en outre à faire indûment entrer dans la littérature des ouvrages censés tout à fait populaires!

La même raison fait rejeter comme inopérants les rapprochements tentés par divers érudits entre les évangiles et les biographies helléniques de philosophes, telles que la *Vie de Pythagore* de Diogène Laërce, ou celle de Plotin par Porphyre. Les analogies cherchées dans les ouvrages d'origine sémitique, notamment dans la légende du sage Ahikar, ne paraissent guère plus concluantes.

Le terrain ainsi déblayé, M. Schmidt passe à la partie constructive, de beaucoup la plus originale de son essai. Il s'efforce de définir le genre littéraire auquel se rapportent les évangiles. Et ce sont, pour lui et ses amis, des écrits populaires, infra-littéraires, ou, pour lui emprunter ses expressions, de la « petite littérature » opposée à la « grande littérature » (*Hoch- und Kleinliteratur*). Il n'entend pas par là dénigrer ou vider de toute valeur d'histoire la première. Elle est seulement pour lui très différente de la seconde. Négativement, par le caractère anonyme de la présentation, la négligence complète de la topographie et de la chronologie (les notations de temps et de lieu étant totalement arbitraires, commandées par les besoins du récit), de la prosopographie; l'absence de composition et de présentation, même en ce qui touche le héros de l'histoire. Positivement, par la dépendance étroite de l'auteur ou plutôt du compilateur à l'égard de la tradition; par la prépondérance donnée à l'édification, au merveilleux ou à l'intérêt du récit, sur l'information proprement objective. Enfin et surtout par le caractère spontané, collectif et social : le groupe, la communauté, le milieu devant jouer dans la création et la formalité d'une pareille tradition le rôle capital<sup>1</sup>.

1. Je réunis les indications données par M. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien*, p. 78, 88-89 (Caractère sociologique), 100 (« das Volk als der Schoepfer der Ueberlieferung »), 111, 117-118 et *passim*. Voir dans le même sens le rôle attribué à la communauté chrétienne primitive par R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, p. 88, 21,

Partant de là, on estime que les analogies capables de jeter un jour véritable sur l'élaboration, la valeur historique et religieuse et la mise par écrit de nos traditions évangéliques sont à chercher dans la formation ancienne ou récente de traditions analogues, soit qu'elles se rapportent à un type populaire : par exemple la Légende de Faust, ou qu'elles se soient développées à partir d'un noyau historique : par exemple l'Histoire des moines de la Haute Égypte, Antoine, Pacôme, etc., telle qu'elle est rapportée dans l'*Histoire Lausiaque* de Palladius et, mieux encore, dans les *Apophthegmata Patrum*<sup>1</sup>, le cycle franciscain primitif, le *revival* juif de Galicie, au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a donné lieu à la secte exaltée des *Chassidim*<sup>2</sup>. Ces exemples, de valeur bien inégale, sont développés avec complaisance, et nous sommes invités à chercher là — et dans l'histoire de semblables mouvements spirituels — les

24 suiv. et voir à l'index *Gemeindebildungen* et les renvois. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, fait une plus grande part à la littérature, notamment à la « chrie » et aux *Vies* des philosophes.

1. W. Bousset dans son dernier travail publié après sa mort par Hermann et Krüger: *Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, a retracé, p. 60-76, l'histoire, depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'au Paradis des Pères (fin du V<sup>e</sup> siècle, début du VI<sup>e</sup> siècle) de cette précieuse collection de paroles et d'anecdotes se rapportant aux Pères du désert de Scété. La comparaison avec nos évangiles synoptiques, p. 77 suiv., notamment 90 suiv.

2. L'initiateur du mouvement chassidiste (*chassid* = dévot, pieux) Baal Schem Tob, le maître du nom excellent (divin), enseignait vers 1740, suivant en cela la Kabbale, que l'homme pieux et vertueux peut entrer par l'extase dans une union telle avec la divinité qu'il devienne le *Zaddik* (= saint) capable de maîtriser les éléments. Très répandu vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment en Pologne, Russie et Roumanie, le Chassidisme a été depuis refoulé par le judaïsme rabbinique, orthodoxe. L'écrivain galicien Martin Buber, descendant et biographe de Baal Schem, a popularisé cette histoire. Voir dans la *JE* s. v. *Hassidim*, VI, p. 251-256 (Les frères Tharaud ont décrit la vie d'une communauté de Chassidim ukrainiens dans leur roman *Un Royaume de Dieu*, 1920). La principale source de la Kabbale et du mysticisme chassidiste est le *Zohar* (splendeur), compilation formée vers les débuts du XIV<sup>e</sup> siècle peut-être en Espagne, mais incluant des éléments très divers et quelques-uns fort anciens ; voir M. Gaster, *Zohār* dans *ERE*, XII, 1921, p. 858-862. Le *Zohar* a été publié magnifiquement par M. E. Lafuma dans la traduction française de J. de Pauly, 6 vol., Paris, 1906-1911.



caractères qui nous donnent la clef de la composition de nos évangiles.

Tout n'est pas à rejeter dans ces rapprochements et dans la méthode qui a suggéré de les choisir. Il est certain, en effet, que la connaissance concrète est indispensable pour contrôler et compléter les hypothèses fondées sur l'étude et la dissection littéraire des documents anciens. M. K. L. Schmidt s'élève à juste titre à la fin de son mémoire contre les critiques de la génération précédente (lisez H. J. Holtzmann et son école, A. Jülicher, etc.), qui décident péremptoirement que telle parole n'a pu être dite, ou tel geste fait par le Christ ou ses disciples. Si la légende de Faust est un exemple tout à fait malheureux — plus que cela : propre à induire en erreur — parce que justement c'est une légende appliquant les traits antérieurs d'un type classique et copieusement fourni d'anecdotes (ceux du magicien ayant fait un pacte avec le diable) à un personnage dont on ne sait guère que le nom<sup>1</sup>; si l'histoire des *Chassidim* n'est pas beaucoup plus instructive parce que l'espèce de culte rendu par eux au *Zaddik* en extase a son explication dans la Kabbale, les autres analogies retenues après d'autres par M. K. L. Schmidt présentent un grand intérêt : l'histoire des Pères du désert, parce que rédigée et transmise oralement pour une grande part, et en langue copte, elle s'est fixée enfin en langue grecque par des procédés de transmission et de composition qui rappellent en plusieurs points ceux qui ont amené la tradition chrétienne primitive, araméenne, de style oral, à l'état d'évangile grec écrit; l'histoire des origines franciscaines, peut-être encore plus, parce qu'elle se concentre sur un personnage essentiel, un fondateur, dont les actes et les paroles ont été réunis et rédigés par ses disciples dans un but final d'édification et d'exemple, avec des desseins particuliers différents.

Comparaison n'est pas raison. Même dans les cas les plus favorables, il faudrait, pour être juste, établir à côté de la liste des ressemblances, celle des différences. Elles sont nombreuses et vont loin. La tradition ascétique et hagiogra-

1. Voir par exemple l'Introduction au *Faust* d'Henri Lichtenberger, Paris s. d. (1920).

phique des Pères du désert d'Égypte s'est développée et rédigée dans des communautés monastiques orientées par une même foi initiale, animées d'un même esprit, recrutées visiblement dans le même pays. Elle se présente, en outre, comme l'écho et le commentaire de la doctrine chrétienne, préexistante, déjà riche, appuyée sur l'Évangile et sur S. Paul. Elle porte exclusivement sur des matières spirituelles — tout un monde sans doute, mais un monde fermé qui fait abstraction des conditions qui, pour l'immense majorité des hommes, retentissent sur toute la vie, même spirituelle. Il en faut dire autant, toute proportion gardée, de la touchante, de l'admirable histoire franciscaine ou de celle des autres ordres religieux<sup>1</sup>. Quelle comparaison peut-on établir entre l'élaboration de cycles particuliers, entés sur un tronc déjà puissant et plein de sève, intéressant des groupes choisis, homogènes, relativement peu nombreux, et la tradition de l'Évangile? Celui-ci possède, dès le début, une puissance de nouveauté, d'expansion et, j'oserais dire, d'explosion incommensurable. Qu'on relise ce que Paul, sûr d'être compris et suivi, écrivait du Maître, trente ans après la Passion, aux Corinthiens qu'il avait instruits, aux Romains qu'il n'avait jamais vus, aux Galates qu'il tançait, aux Philippiens qu'il louait! Qu'on se reporte à l'Apocalypse de Jean, à l'Épître aux Hébreux, aux récits des Actes. C'est là un contrôle qui nous permet de juger la force du levain évangélique. Il amenait des hommes de toute race et de toute origine spirituelle, Hellènes, Syriens, Romains, prosélytes, Israélites, païens, à une révision totale des valeurs spirituelles. Il interdisait tout partage, fût-ce avec Jupiter ou César. Il mettait les uns hors de la Synagogue, les autres hors de leur culte, tous unis dans l'adoration d'un Juif, « crucifié sous Ponce Pilate ».

Les analogies suggérées, et d'autres, ont donc une portée réelle, et notamment nous aident à comprendre comment un

1. A plus forte raison, de l'histoire légendaire, distincte de l'histoire réelle, et d'ailleurs très intéressante, de S. Patrick. Voir l'*Introduction à The Life of Saint Patrick and his place in history*, de J. B. Bury, London, 1905, et (avec beaucoup de précautions) *Le Culte des Héros et ses conditions sociales: Saint Patrick, Héros national de l'Irlande*, par G. Czarnowski, Paris, 1919.

ensemble d'abord divers et confus, de souvenirs, d'anecdotes, de paroles arrivent à former une unité sinon littéraire au sens technique du mot, du moins réelle et organique; comment des enseignements conçus, rédigés et transmis oralement dans une langue, peuvent passer dans une autre tout en gardant leur accent primitif. Mais il faut se garder de presser indûment ces parallèles que des choix très particuliers et des omissions très graves permettent seuls de pousser un peu loin<sup>1</sup>.

Le principal reste la conception même qu'il faut se faire de nos évangiles. Appartiennent-ils à la littérature populaire, collective, impersonnelle, absolument désintéressée de toute chronologie et de tout cadre géographique à laquelle on veut les rattacher? Sont-ils vraiment, comme le soutient M. K. L. Schmidt, « des livrets populaires destinés au culte ou même des livrets populaires de culte<sup>2</sup> »? Il faut protester d'abord contre la simplification intolérable de ce qui fait l'objet du débat. Le troisième, le premier et même le quatrième Évan-

1. Il est manifeste qu'une formation analogue qui se produirait sous nos yeux nous permettrait d'élucider sur le vif des procédés de composition auxquels nous appliquons instinctivement nos catégories littéraires. C'est dans les peuples de style oral qu'on trouverait sans doute la meilleure occasion de faire cette étude. L'illustration du problème synoptique que M. B. H. Streeter a voulu tirer de la façon dont lui-même et M. A. J. Appasamy ont recueilli la doctrine spirituelle du Sadhu Sundar Singh : *The Four Gospels*, 1924, p. 191-195 : *A modern illustration*, semble en tout cas malheureuse. Ce n'est pas le lieu de discuter ici sur le personnage; j'en ai fait ailleurs : *Le Sadhu Sundar Singh* dans *RSR*, XII, 1922, p. 1-9. Depuis, des enquêtes menées sur place ont ébranlé certains faits dont j'avais admis à titre provisoire l'historicité. Voir en particulier H. Sierp, *Sadhu Sundar Singh* dans *Stimmen der Zeit*, CVII, 1924, p. 415-425 et la réplique de F. Heiler, *Apostel oder Betrüger-Dokumente zum Sadhu-streit*, Munich, 1925. Mais l'analogie éclairant le problème de la composition des synoptiques est très lointaine. M. Streeter et son collaborateur ont procédé à loisir, suivant des normes établies et par voie de consultation du Sadhu lui-même. Il semble aussi que le premier ait beaucoup trop négligé dans son appréciation des faits l'atmosphère et la façon de penser et de raconter propres à l'Inde. Il y a trop de distance entre ces façons de faire, lointaines et à la fois scientifiques, et le mode évangélique.

2. « Die Evangelien sind kultische Volksbücher oder auch volkstümliche Kultbücher » : *Die Stellung der Evangelien*, etc., p. 124.

gile, sont, comme le reconnaît M. K. L. Schmidt, des Évangiles. Sont-ils, du point de vue littéraire, assimilables purement et simplement au second? — Certainement non. Or c'est à celui-ci pris comme norme, et préalablement atomisé, réduit à ses éléments censés « primitifs » au moyen d'une analyse extrêmement hasardeuse, et parfois tout à fait subjective, que les autres sont ramenés dans cette définition. C'est sur le second Évangile que cette formule est mesurée. Or, quelque caractère littéraire — ou prélittéraire, infralittéraire, surlittéraire — qu'on doive attribuer à l'Évangile de Marc, et même en ce point il y a beaucoup à dire <sup>1</sup>, le premier et le troisième Évangile sont assurément des livres composés. Le premier, à la mode sémitique, mais dans son genre, puissamment et subtilement <sup>2</sup>. Celui selon saint Luc, plutôt à la mode hellénique, en tout cas avec des visées nettement biographiques et objectives<sup>3</sup>. Il est donc infiniment trop commode de fixer — d'après non pas même le second Évangile tout seul, mais les éléments primitifs, restitués par voie de divination,

1. C'est ce que W. Bousset lui-même, dans son dernier ouvrage, a mis dans un relief saisissant, bien que, à mon avis, excessif : « L'Évangile de Marc est et reste un évangile grec ; un Pré-Marc araméen est rêve et fantaisie. Seul un Grec, dans le cas un Juif ayant reçu une culture grecque, avait le talent littéraire et la puissance de modelage nécessaires pour écrire une *Vie de Jésus*, etc. » *Apophthegmata*, Tübingen, 1923, p. 90. Je crois que Bousset n'estime pas à sa valeur (le premier Évangile en est la preuve) la capacité d'un Sémite à composer un livre à forme biographique ; mais il reste que notre second Évangile, il l'a très bien vu, n'est nullement le produit spontané d'une formation populaire. Il est d'un auteur ; il est un livre.

2. Voir ci-dessous, p. 65-67.

3. Voir ci-dessous, p. 82 suiv. Ce caractère littéraire plus visible pour nous dans le troisième Évangile, parce qu'il nous éloigne moins que le premier de nos façons d'écrire et de composer, rend cet évangile le favori des philologues classiques s'appliquant à l'exégèse, comme Ed. Meyer par exemple, *Ursprung und Anfaenge*, I, 1921, p. I suiv. ; III, 1923, p. I suiv., qui définit l'œuvre lucanienne, Évangile et Actes, comme une unité littéraire d'ordre historique « les gestes du Seigneur Jésus » (III, p. 6) et la compare aux ouvrages d'histoire, anciens et modernes, les plus considérables et les plus sûrs ; et pour la même raison, les tenants de l'origine populaire, spontanée et liturgique des Évangiles, comme M. K. L. Schmidt, parlent de saint Luc avec une impatience mal déguisée : *Die Stellung der Evangelien*, p. 89, 133 suiv.

de Marc, les traits essentiels du genre littéraire auquel appartiennent nos Évangiles ! Les trois quarts de ce qui constitue proprement l'Évangile de Jésus échappent à cette description. Cela dit, on aime à reconnaître qu'il y a dans la description de la nouvelle École maints traits sinon nouveaux, du moins bien observés. Nos récits évangéliques ont en effet un caractère populaire et liturgique. Anonymes, ils sont écrits dans des vues d'édification et d'instruction, non d'art ou d'information désintéressée. Nulle part — et c'est un trait d'archaïsme incontestable — Jésus n'y est décrit dans sa personne physique ; nulle part ses vertus n'y sont énumérées ou ses grandeurs célébrées. Les notations de temps et de lieu relativement abondantes sont très loin d'avoir toutes la même portée, comme nous le verrons en son temps. Mais ces caractéristiques ne doivent pas être poussées jusqu'à l'exclusion d'un ordre, et d'un choix de matériaux dans un but déterminé. Or cet ordre et ce choix sont justement ce qui trahit une œuvre personnelle. La puissance créatrice de la collectivité, s'il ne faut pas la nier en tout état de cause, ne doit pas être invoquée sans beaucoup de précaution. On l'introduit souvent comme un acteur complaisant ; on lui prête tous les rôles, mais une étude attentive la ramène à ses attributions. Elle agit sans doute, et puissamment, dans un mouvement religieux, comme le christianisme primitif ; mais à la façon d'une atmosphère chaude, excitante, propice à l'éclosion de sentiments forts et d'expressions enthousiastes : elle ne supplée jamais les agents personnels dans la création de grandeurs définies et la formulation de pensées déterminées. Ce sont là des œuvres intellectuelles, que la richesse sentimentale d'une vie collective favorise et ne crée pas. Or ces caractères qui n'existent qu'à l'état infime dans la littérature populaire, au sens ordinaire du mot, — qu'elle soit d'ailleurs pieuse ou profane, la part de discernement et d'élection y est sensiblement nulle, l'originalité se bornant alors à des repères, à des répliques, à des développements amorphes, enrichis de digressions, charriant pêle-mêle des redites et des réminiscences, — ces caractères sont au contraire puissamment marqués dans les Évangiles : autant dans le second que dans les autres. M. K. L. Schmidt s'étonne quelque part que



le pénétrant critique des légendes hagiographiques, le R. P. Delehaye, n'ait pas eu l'idée d'appliquer cette même critique aussi librement à l'étude des Évangiles (p. 100). C'est que justement le cas est bien différent! Tandis que dans maints récits des légendes dorées et des Actes, de beaucoup d'Actes postérieurs et de légendes des saints, les traits secondaires éclatent : miracles stéréotypés, suite de supplices insupportables, anachronismes flagrants, discours hors de toute vraisemblance, etc.<sup>1</sup>, tout est dans nos livrets évangéliques réel, vivant, sans emphase et sans surcharge. Le merveilleux entre dans le récit, parfois à dose massive, mais sans complaisance ni du narrateur et beaucoup moins de l'acteur principal. Nous sommes ici aux antipodes des narrations du folklore. Les paroles, au lieu d'être quelconques, ou cherchées, ou démarquées de quelque original préexistant, sont fortes, neuves et parfois inattendues jusqu'à une sorte de scandale. En attribuer une partie notable à la création spontanée de la communauté s'exprimant par les prophètes, c'est aller contre toute vraisemblance. Pense-t-on que des innovations en pareille matière eussent passé sans contrôle, sans protestation? — Paul distingue parfaitement, et veut qu'on distingue, ce qui est « parole du Seigneur » de ses propres enseignements, même donnés en esprit. Les paroles de Jésus furent dès le début normatives et sacrées. Mais en dehors de cette vraisemblance antérieure, nous possédons dans la *Didaché*, dans la première lettre de saint Clément de Rome, ailleurs encore, de très anciens morceaux, chrétiens d'origine, et d'usage liturgique. Aucune comparaison n'est possible, certes, entre ces pièces vénérables et les paroles de Jésus : effusions, conseils, répliques, paraboles, qui remplissent nos Évangiles. Celles-là sont un reflet; dans celles-ci se révèlent une pensée, une personnalité hors de pair. « Une espèce d'éclat à la fois doux et terrible, une force divine, si j'ose le dire, souligne ces pa-

1. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, ch. III et VI; et surtout *Les Passions des Martyrs et les Genres littéraires*, Bruxelles, 1921, ch. II et III, *Les Panégyriques, les Passions épiques*. Dans le même sens on peut consulter les *Études* de A. Dufourcq sur les *Gesta Martyrum romanorum*, Paris, 1900-1910.

roles, les détache du contexte et les rend pour le critique facilement reconnaissables<sup>1</sup>. »

Mais de plus ces morceaux admirables sont encadrés dans une trame consistante, ces diamants ne sont pas roulés au hasard d'un ruisseau capricieux. Quand on s'est livré, comme l'ont fait entre autres MM. M. Dibelius et R. Bultmann, à la décomposition préalable de nos évangiles en atomes littéraires : apophthegmes de trois espèces (polémiques, pédagogiques, biographiques), logia prophétiques, apocalyptiques, légalistes ; commentaires auto-assertifs, paraboliques et allégoriques ; récits miraculeux de guérisons et de vocations ; histoires et légendes<sup>2</sup>, on peut s'imaginer avoir par cette analyse maîtrisé à fond la matière évangélique, et rien n'est plus aisé que de couler ces membres épars dans des cadres antérieurs, de les ramener à une mosaïque ou à une compilation. Mais quand on relit ensuite nos évangiles — qu'il s'agisse de Marc, de Matthieu ou de Luc — on s'aperçoit qu'autre est un cadavre étendu sur la table de dissection, autre un homme vivant. Un ordre reparait, d'autant plus réel qu'il est moins cherché, qu'il ressort des grandes lignes de la carrière de Jésus, qu'il est naturel. Le groupement des épisodes et des enseignements peut être commandé par des raisons de doctrine et d'édification, très différent de celui qu'eût adopté un chroniqueur ou un historien professionnel, il n'en existe pas moins et nulle part le fil n'est rompu ni détendu. Dans cette brève esquisse d'un sujet immense, tout court au but et porte un sens ; une personne humaine vit, parle, souffre, agit, meurt sous nos yeux.

Le caractère liturgique ou cultuel, souligné avec tant d'insistance par les savants de la nouvelle école, dans nos textes, ne doit pas non plus être dénaturé. Il est manifeste que, depuis les temps très anciens, ces Évangiles ont servi à l'usage liturgique. Mais l'autonomie du culte chrétien ne s'est affirmée que peu à peu<sup>3</sup>, en dehors du rite essentiel de la « fraction

1. Renan, *Vie de Jésus*, LXXXI.

2. Je transcris la table de R. Bultmann, *Die Geschichte der Synopt. Tradition*, p. 230.

3. Voir le livre, encore non dépassé, de L. Duchesne, *Les origines du Culte Chrétien*.

du pain » : il s'est modelé sans doute pour le reste, sur les services de la synagogue, où la lecture de la Bible jouait un rôle capital. A quelle époque la lecture des « écrits apostoliques qu'on appelle Évangiles » et celle des lettres de saint Paul s'est-elle juxtaposée à celle des livres du Vieux Testament? Il est impossible de le dire avec précision, mais il est par ailleurs certain que dans les communautés pauliniennes et apostoliques — il ne faut jamais oublier que Céphas, Apollos étaient des autorités à Antioche, à Ephèse, à Corinthe ; que des chrétientés considérables, comme celle de Rome, se constituèrent en dehors de toute influence paulinienne — le culte de Jésus était déjà puissant et relativement complet, quand nos évangiles synoptiques n'étaient pas encore mis par écrit. Ils sont, par rapport à ce développement liturgique, à la fois postérieurs en ce point, et très antérieurs par le ton et les limitations humaines, temporelles, marquées dans l'action du Maître. Ils représentent un stade plus ancien que celui des Églises à l'influence créatrice desquelles on voudrait en attribuer la composition partielle.

Que sont donc nos Évangiles dans la littérature générale? Où faut-il les classer? — Ils ouvrent et forment à eux seuls<sup>1</sup>, à vrai dire, dans le genre de la biographie à tendance doctrinale et apologétique, une variété nouvelle à laquelle rien ne ressemble, même dans les ouvrages également destinés à faire connaître et valoir un fondateur de l'ordre religieux<sup>2</sup>.

1. Car les évangiles dits apocryphes, même les plus anciens, *Évangile Pierre, Évangile selon les Hébreux*, etc., en tant qu'ils sont autre chose que des gloses sur nos livres canoniques, retombent largement dans la variété légende pieuse, caractérisée par les traits fort bien discernés par le P. H. Delehaye.

2. Même dans les livres bouddhiques anciens, du moins ceux du bouddhisme authentique, monastique, parce que là tout culte, même celui rendu au Bouddha, est en contradiction avec le dogme : « la conquête du Nirvâna est une œuvre strictement personnelle. Le moine ne peut y être aidé ni par un dieu, ni par un bouddha — celui-ci fût-il Çākya : « *soyez à vous-mêmes votre propre lampe* ». Ce caractère n'empêche pas que, même pour les moines, la dévotion au Bouddha, la *bhakti* du Bouddha, ne soit acceptable et désirable, mais c'est là une « hygiène morale et intellectuelle », un moyen, une recette utile pour se mettre sur le chemin du salut. Il y a « non pas latrie, mais dulie, hyperdulie ». Reste une

Pour le fond, les caractères propres de la variété évangélique sont, avec la soumission complète de l'auteur par rapport à son objet, la fusion constante, dans l'exposé religieux et moral, de la personne et de l'enseignement de Jésus, enfin le pré-supposé constant qu'il suffit de raconter ou de reproduire exactement pour obtenir l'effet voulu : les paroles et les actes du Seigneur valant par eux-mêmes et se manifestant comme irréformables. Les Évangiles sont donc moins des apologies que des épiphanies : ils visent à nourrir la foi, à la communiquer par voie de contagion vitale, à en développer chez ceux qui en sont capables et dignes, le germe préexistant. Ils ne sont pas un plaidoyer, mais un exposé, un résumé traditionnel et incomplet de la Bonne Nouvelle. L'étude de chacun de nos écrits justifiera, en les diversifiant et en les complétant, ces traits généraux.

Littérairement, les évangiles sont enfin pour la plus grande partie de leur contenu (et j'entends : non seulement dans leurs sources araméennes, mais dans leur teneur grecque actuelle) beaucoup plus hébraïques qu'helléniques. Ils ont été composés par des Sémites, ou des hommes que la pratique assidue des

faillie, une différence capitale : pour le bouddhiste observant, le salut est enseigné par le Bouddha, mais il n'est pas en lui. Pour le chrétien, Pierre, Paul, Jean, Ignace, Justin, Irénée, le salut est en Jésus et « Nul autre nom n'a été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés ». J'ai emprunté ces formules si topiques à L. de La Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens : l'Inde jusque vers 300 avant J.-C.*, Paris, 1924, p. 335 suiv.

Le Coran n'est pas non plus comparable aux Évangiles. Il est, en tant que source d'histoire, une *autobiographie* du Prophète. Il se donne, de plus, non pas comme inspiré, mais comme intégralement révélé : tout y est parole de Dieu, la part de Mahomet dans la composition étant censée purement passive et instrumentale. En réalité, il est de plus dominé — pour la période médinoise surtout — par un opportunisme constant, provenant des besoins personnels du Prophète et de ceux de sa communauté. Voir dans Noeldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*<sup>3</sup>, Leipzig, II, 1919, p. 119 suiv. : *Der muhammedanische Kanon in seinem Verhaeltnis zum christlich-jüdischem*. Enfin, dans son contenu religieux, le Coran est peu original : « Mahomet était si dépendant de ces religions (judaisme et christianisme) qu'il y a à peine une pensée religieuse dans le Coran qui ne leur soit pas empruntée. » *Ibid.*, p. 121; H. Lammens, *L'Islam*, Beyrouth, 1926, p. 43-63.

Septante avait imprégnés, comme Luc, de façons de concevoir et d'exprimer sémitiques, et généralement en style oral<sup>1</sup>.

Ces transcriptions grecques des paroles de Jésus, et même un grand nombre des parties de narration, qu'elles soient l'œuvre d'interprètes rompus à ce métier ou qu'elles aient été hellénisées par l'auteur même qui nous les a transmises, sont des décalques littéraires beaucoup plus que de libres adaptations. Elles n'excluent pas les retouches de sens et d'expression, mais leur cadre est solidement établi par des procédés rythmiques qui ne sont pas esthétiques, poétiques, au sens moderne, mais utilitaires, physiologiques, moins destinés à embellir la matière qu'à lui assurer, par une armature mnémotechnique, une transmission exacte et complète.

Ce n'est pas aux strophes, aux cadences, aux modes de composition, aux genres littéraires helléniques — même populaires — qu'il faut les rapporter surtout, mais bien aux rythmes sémitiques, aux habitudes de pensée et de langage des maîtres en Israël. Subsidiairement, c'est aux récitations stéréotypées des virtuoses de style oral, encore nombreux chez les peuples actuels : improvisateurs arabes, berbères, afghans, mérinas de Madagascar, pastoraliers basques, guslars illettrés mais cultivés des pays yougoslaves, etc., qu'on doit les comparer. C'est la transmission oraculaire et la mise par écrit subséquente de ces textes, c'est leur traduction en une langue différente — sans oublier que, dans le cas de nos évangiles, la distance était rapprochée par l'hellénisation de la Bible dans la Dispersion juive, notamment à Alexandrie — qui peuvent nous fournir les analogies instructives et les suggestions vraiment fécondes<sup>2</sup>.

L'Évangile de Jésus a d'abord été une prédication, non à notre mode actuelle, où la teneur littéraire importe moins

1. Voir ci-dessous, p. 201, la note C, *les Rythmes du Style oral dans le Nouveau Testament*.

2. Sur tout cela, le mémoire de Marcel Jousse, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs, études de psychologie linguistique*, Paris, 1925, et *Études*, vol. CXLIII, p. 685-706. Sur les improvisations des Berbères et des Taitoks en particulier, voir les beaux travaux du P. Ch. de Foucauld et de M. Henri Basset.



(puisqu'on aura toujours la ressource, si l'on veut publier, de revoir les sténographies, de remettre en forme le style), mais à la façon prophétique ancienne. Là, une déclamation orale est souvent *rédigée*, comme un texte à peu près *ne varietur*, non pour les expressions de détail, que la mémoire impeccable et richement fournie de l'improvisateur lui fournira presque automatiquement, mais pour les divisions rythmiques, les mots-agraves, les refrains, les appels mnémotechniques. Là, il s'agit, en somme, de graver un enseignement, avec ses reliefs caractéristiques, amis de la mémoire, ses répétitions verbales, conservatrices du sens, et la riche variété de ses métaphores apparentées, non sur des tables de pierre, mais sur les tables vivantes d'un cœur d'homme. Là, les reprises d'une même doctrine sous des formes diverses et analogues, loin de répugner, deviennent une sorte de nécessité : c'est faire valoir les reflets changeants d'une pierre précieuse ; c'est « dérouler (empruntons l'image à ce Grec d'André Chénier!) le tissu des saintes mélodies ». Et voilà expliquée, en certains cas, de façon plausible, sans recourir à l'expédient d'in vraisemblables corrections littéraires, la présence dans nos Évangiles de versions à la fois semblables, partiellement identiques et nettement différentes, d'un même fait, d'un même développement<sup>1</sup>.

Ces généralités, qu'il ne nous a pas été loisible d'esquiver, vont prendre tout leur sens par l'étude de chacun de nos Évangiles.

Une lecture même superficielle de nos quatre Évangiles amène à les ranger en deux groupes, le second formé du

1. Le thème des Béatitudes, par exemple, traité en style oral, donne assez naturellement les deux répliques insérées dans nos premier et troisième évangiles : l'une plus solennelle et purement judaïsante, l'autre plus générale, plus contrastée et plus logique. Si l'on essaie, au contraire, d'établir une relation de dépendance littéraire entre les deux textes, le rédacteur grec de saint Matthieu étant censé avoir « adouci » et développé les formules plus crues et plus archaïques de saint Luc, ou celui-ci étant supposé avoir condensé et « aiguisé » contre les possédants, quels qu'ils fussent, la rédaction de saint Matthieu, on se heurte à des objections qu'un petit coup de force de haute critique permet seul d'écarter. Beaucoup d'autres passages parallèles donneraient lieu à des observations analogues.

seul Évangile de Jean. Il diffère profondément des autres par l'esprit mystique qui l'anime continûment, par sa préoccupation doctrinale, par son cadre, par son style très personnel, par la majeure partie de son contenu. Ce fait n'avait pas échappé à l'antiquité chrétienne. Clément d'Alexandrie soulignait déjà le caractère « spirituel » du récit johannique. Eusèbe, au cours de la comparaison minutieuse qu'il institua entre nos évangiles<sup>1</sup> divisés par lui en sections et rapprochés quand ils traitent d'un même sujet, constate que, sur 1162 sections, 74 seulement étaient communes aux quatre évangélistes, que Matthieu ne contenait que 62 sections propres et originales sur 355 et Marc 19 sur 233, tandis que Jean en comptait 106 sur 232.

### C. — LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Nos trois premiers Évangiles sont appelés, d'un nom qui a fait fortune depuis J. Griesbach<sup>2</sup> (1776) au moins, *synoptiques*, parce qu'on peut habituellement juxtaposer en colonnes parallèles et embrasser ainsi d'un seul regard (synopse) la triple version qu'ils nous donnent d'un même fait évangélique. C'est par leur étude qu'il convient de commencer. Après avoir caractérisé chacun de ces écrits<sup>3</sup>, nous les examinerons en comparaison l'un de l'autre pour dégager leur valeur historique comme sources de la vie de Jésus.

#### 1. — L'Évangile selon saint Matthieu.

Notre premier Évangile, selon saint Matthieu, a joui d'une sorte de primauté dans l'Église antique. C'est sans com-

1. Un texte critique de la lettre à Carpianos dans laquelle Eusèbe explique son dessein, et le détail de ses « canons » ont été publiés par Eb. Nestle, en tête de son édition du Nouveau Testament, les canons seuls à partir de la première édition gréco-latine (1906), la lettre et les canons à partir de la 7<sup>e</sup> édition grecque (1908). Voir *Novum Testamentum graece et latine*<sup>6</sup> cum cur. Eb. Nestle, Stuttgart, 1921, p. ix, xi, xvi.

2. Dont la *Synopsis Evangeliorum* paraît bien avoir introduit, ou du moins généralisé l'expression.

3. A l'Évangile de Luc, nous joindrons naturellement le « Second Discours » du même auteur, les *Actes des Apôtres*.

paraissait le plus souvent cité, le plus largement commenté<sup>1</sup>. Il occupe régulièrement la première place dans la liste des instruments évangéliques. La tradition qui l'attribue à l'apôtre Matthieu, l'un des douze<sup>2</sup>, est générale et incontestée. Les rares détails qu'on nous a transmis touchant sa composition ne portent donc pas sur son origine, mais sur la langue dans laquelle il fut d'abord composé, sur le temps de sa mise par écrit<sup>3</sup>, sur ses premiers destinataires et une particularité de son contenu.

Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, pendant la première partie du second siècle, « homme ancien, auditeur de Jean, compagnon de Polycarpe », au témoignage d'Irénée, avait écrit cinq livres d'*Explications sur les Oracles du Seigneur*.

Eusèbe, qui nous a transmis les paroles d'Irénée, articule des réserves sur le second point (« auditeur de Jean ») et sur l'étendue d'esprit du vieil évêque phrygien. Il tient grand compte au contraire des affirmations de ce dernier en matière de fait. Aussi a-t-il pris soin de nous en transcrire plusieurs. Voici celle qui concerne notre premier Évangile : « Tels étaient les récits de Papias touchant Marc ; touchant Matthieu, voici ce qu'il dit : « *Pour Matthieu, il mit donc en ordre les Oracles, en langue hébraïque, et un chacun les traduisit du mieux qu'il put*<sup>4</sup>. »

Irénée, Origène, Eusèbe, saint Épiphane, saint Jean Chry-

1. Là-dessus, voir *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1909, p. 76 : « Le parallélisme (dans les épîtres de saint Ignace d'Antioche) est beaucoup plus étroit avec Matthieu qu'avec Marc ou Luc. Remarquable phénomène mais que nous rencontrerons fréquemment dans la littérature la plus ancienne (de l'âge) sub-apostolique ». M. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, p. 511, dit que : « Ignace et l'auteur de la Didaché s'appuient sur Matthieu comme un prédicateur sur son texte. »

2. Mt., ix, 9 ; x, 3 ; Marc et Luc l'appellent Lévi au moment de sa vocation par Jésus : Mc., ii, 14 ; Lc., v, 27.

3. Les principaux textes ont été réunis par A. H. Mc Neile, *The Gospel according to S. Matthew*, London, 1915, p. xxx-xxxii, et plus complètement par le P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. vi-xix.

4. Ματθαῖος μὲν ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμηνεύσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Eusèbe, *HE*, III, 39, 16. Συνετάξατο est, contre συνεγράψατο, la leçon de la grosse majorité des bons manuscrits (5 sur 7) adoptée par Ed. Schwartz dans l'édition du *Corpus* de Berlin (*CB*), I, p. 292.

sostome, saint Ephrem et les plus anciens manuscrits syriaques, saint Jérôme, saint Augustin, sans aucune voix discordante, confirment de l'évangile entier ce renseignement essentiel, de quelque façon d'ailleurs qu'ils s'expriment<sup>1</sup>. On a voulu récemment, contrairement à toute vraisemblance, et non sans violenter les textes<sup>2</sup>, faire reposer cet imposant accord de fait sur la seule ligne de Papias. C'est là un exemple de ces réductions outrancières que nous aurons souvent à dénoncer.

Tous les témoins anciens nous disent également que l'écrit de Matthieu visait les Juifs. C'est parmi eux qu'il composa son évangile pour ceux d'entre eux qui avaient cru<sup>3</sup> et contre les autres<sup>4</sup>. La seule date indiquée est approximative. Matthieu écrivait, dit saint Irénée, « quand Pierre et Paul évangélisaient Rome et fondaient l'Église<sup>5</sup> ». Ce qui nous reporte

1. Ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ (Irénée); γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον (Origène); πατρίῳ γλώττῃ; ἑβραϊδὶ γλώττῃ (Eusèbe); *hebraicis literis verbisque* (Jérôme), etc... La traduction la plus vague « en langue sémitique » serait la plus sûre. Les Pères n'ont sûrement pas voulu désigner l'hébreu par opposition avec l'araméen par exemple, ou le syriaque ancien, mais la langue des Hébreux — et plus probablement s'agissant d'un livre plutôt populaire, — celle qu'ils parlaient alors, c'est-à-dire l'araméen. Le P. Lagrange remarque justement que saint Paul, quand il s'adressa aux Juifs de Jérusalem τῇ ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (Actes, xxi, 40), parla sûrement araméen, « la seule langue qui pût être comprise de tout le monde », *Saint Matthieu*, p. xix. Ce fait ne tranche pas nécessairement la question de savoir si Matthieu écrivit d'abord en araméen ou en hébreu palestinien. H. Cladder apporte à l'appui de la deuxième hypothèse des raisons qui ne sont pas méprisables sans être convaincantes, *Unsere Evangelien*, I, 1919, p. 73-78.

L'Évangile de Matthieu araméen s'est vite perdu (si jamais il fut mis complètement par écrit) parce que chez les sémitisants beaucoup préféraient aux livres la tradition orale.

2. Notamment ceux d'Origène : *Commentar. in Mt.*, l. I (dans Eusèbe, *HE*, VI, 25, 3) ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν... Μαθαῖον ἐκδεδιοκῶτα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύουσιν, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον; *Commentar. in Jo.*, VI, 32, ὅς [Ματθαῖος] καὶ παραδίδεται πρῶτος τῶν λοιπῶν τοῖς Ἑβραίοις ἐκδεδιοκέναι τὸ εὐαγγέλιον. Les trois renseignements (Matthieu a écrit le premier, pour les Hébreux, en langue hébraïque) sont donnés, on le voit, comme traditionnels, au même titre. Or il n'y a pas trace des deux premiers dans le passage de Papias, et, pour aucun, Origène ne renvoie à ce dernier.

3. Voir le texte d'Origène, dans la note ci-dessus; et Eusèbe, *HE*, III, 24, 6.

4. Πρὸς Ἰουδαίους ἐγγράφη. Irénée, frag. 29.

5. Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῇ

aux années qui précédèrent la persécution de Néron (64).

Enfin Papias relève un détail caractéristique de l'ouvrage : contrairement à l'évangile de Marc, qui — selon le témoin plus ancien que lui allégué par l'évêque Phrygien — nous a livré avec exactitude mais sans les mettre en ordre tout ce qu'il se rappelait du Seigneur, actes et paroles, Matthieu, lui, « a mis en ordre les oracles (du Seigneur)<sup>1</sup> ».

Si pour contrôler et au besoin compléter ces renseignements, nous passons à l'examen direct de l'ouvrage, quelques traits nous frappent dès l'abord. Le plus visible est le caractère judaïque de l'ouvrage. Matthieu s'est défini lui-même, quand il nous a parlé de ce « scribe parfaitement instruit de

ἔζηνεγεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν, *Adv. Haer.*, III, 1, 1; le grec dans Eusèbe, *HE*, V, 8, 2. Le latin de Rufin (mais non la version latine d'Irénée) porte : *cum Petrus et Paulus... ecclesiae inibi fundamenta solidarent.*

Les citations de notre évangile dans les Pères apostoliques ne permettent à elles seules aucune précision. Elles sont en général trop peu littérales pour rendre incontestable une dépendance littéraire. On en trouve toutefois une de ce genre dans l'Épître de saint Ignace d'Antioche aux *Smyrniotes*, I, 1; Mt., III, 15.

1. Μάρκος... ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα... Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραϊκῶς διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, dans Eusèbe, *HE*, III, 39, 15-16. S'il était permis de prendre parti, dans une note, sur une question qui a mis aux prises tant d'érudits excellents, nous dirions qu'on ajoute au texte en lui faisant dire autre chose. Papias vise, dans le renseignement qu'il nous donne, la partie de l'œuvre de Matthieu qu'il avait commentée en cinq livres, les Oracles du Seigneur, c'est-à-dire les discours de Jésus (Voir Eusèbe, *HE*, III, 39, 1, 2, « on montre de Papias cinq livres qui sont intitulés : *Explication des Oracles du Seigneur*... Irénée les mentionne ainsi : Papias, dans la *Préface* de son ouvrage, etc... »). Ces *Oracles* sont rédigés en hébreu et ordonnés en discours suivis; ils ne sont pas dispersés comme dans l'Évangile de Marc. Or ce dernier renseignement se trouve concorder avec l'état des discours dans notre évangile actuel, grec, de Matthieu. D'autre part, Eusèbe, qui avait l'ouvrage de Papias entre les mains, en fait des extraits et y renvoie les gens « désireux de s'instruire » (*Ibid.*, n. 14), n'a pas le plus léger soupçon que l'auteur réduise notre premier Évangile aux « Oracles » qu'il commente par le moyen de la tradition orale (*Ibid.*, n. 3, 4).

La conjecture des modernes qui expliquent la division de l'*Explication* de Papias en cinq livres par le fait des cinq grands discours du Christ rapportés dans notre évangile de saint Matthieu, est une pure conjecture, mais qui n'est pas sans vraisemblance.



ce qui concerne le Royaume des cieux », et capable en conséquence de tirer de son trésor le neuf et l'ancien<sup>1</sup>.

L'ancien, ce qui concerne la religion, les habitudes d'esprit, les mœurs, les coutumes, la langue des rabbis instruits de son temps, nul parmi les écrivains du Nouveau Testament ne le connaît mieux que lui. Son ouvrage est judaïsant jusqu'à l'os, pourrait-on dire, et à la moelle. Allusions, vocabulaire, procédés littéraires, horizon proche, méthode d'argumentation, controverses, rien n'est intelligible hors de cette perspective. Dès le début, nous sommes plongés dans les souvenirs et l'atmosphère de l'Ancien Testament : « Livre de la Genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham<sup>2</sup> » et toute la généalogie, délibérément simplifiée, qui s'ensuit : « Donc les générations d'Abraham jusqu'à David, en tout quatorze, et de David jusqu'à la transportation à Babylone, quatorze, et de la transportation à Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations. »

Ce Christ, c'est le Messie, fils de David, prédit par les Prophètes. Il vient prêcher le Royaume des Cieux<sup>3</sup>; il vient accomplir la Loi, non l'abolir<sup>4</sup>; il est envoyé aux brebis per-

1. Mt., xiii, 52. Voir J. Moffatt, *An Introduction to the literature of the New Testament*<sup>3</sup>, Edinburgh, 1920, p. 255.

2. Mt., i, 1.

3. Le Royaume des *cieux*, synonyme du Royaume de *Dieu*, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ne se trouve que chez Matthieu, et trente-deux fois. Ciel (*cieux* en hébreu et en araméen, où le mot n'existe pas au singulier) était un des synonymes respectueux employés pour le nom divin, lahvé, qu'on se faisait scrupule de prononcer : Voir G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898, p. 75 suiv., et sur l'usage rabbinique, II. Strack et Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, p. 172-184. Sur les autres équivalents, notamment Adonai, et Memra Adonai, Schekhina, etc., *ibid.*, II, 1924, p. 311 suiv. Dans les *Pirké Aboth*, le synonyme le plus usité est Makom (le lieu, la Place, c'est-à-dire l'Omni-présent). Il se peut que le mot *cieux*, dans cette expression et les analogues : « Notre Père qui êtes aux cieux » etc., ait une nuance plus précise, renvoie au lieu et à l'état de choses où la volonté de Dieu, ne trouvant pas d'obstacles, s'exerce parfaitement et complètement. Il est manifeste, en tout cas, que l'expression est profondément engagée dans les conceptions et habitudes sémitiques, et c'est pourquoi les autres évangélistes n'ont gardé que le *Royaume de Dieu*, intelligible à tout ce qui porte un cœur d'homme.

4. Mt., v, 17-20.

dues de la Maison, d'Israël<sup>1</sup>. Il ne condamne ni la partie cérémonielle de la Loi<sup>2</sup>, ni l'observation du Sabbat<sup>3</sup>. Il ne conteste même pas l'autorité des scribes quand elle se contient dans de justes limites<sup>4</sup>. La récompense de ses fidèles disciples sera « quand le Fils de l'homme s'assiéra sur le trône de sa gloire », qu'eux aussi « seront assis, jugeant les douze tribus d'Israël<sup>5</sup> ».

Ce sont ces douze tribus que vise en effet l'ouvrage. Les lecteurs sont censés au courant de l'histoire du peuple de Dieu, de la terminologie des Prophètes, des coutumes palestiniennes du temps. Ils savent « ce qui a été dit aux anciens » ; ils connaissent toute la gamme des jugements rabbiniques, « du tribunal, du sanhédrin, de la géhenne », mieux que les plus savants exégètes modernes, et, aussi bien qu'eux, la forme et la taille des caractères de l'écriture hébraïque<sup>6</sup>. Ils n'ignorent aucune des roueries par lesquelles on pouvait, sous couleur de piété, refuser de secourir ses parents âgés ou jurer, sans, pour autant, s'engager à fond<sup>7</sup>. On n'a pas besoin de leur expliquer ce qu'est « une génération adultère<sup>8</sup> », un prosélyte, ou « un fils de la géhenne<sup>9</sup> ».

Ils peuvent également apprécier en connaisseurs<sup>10</sup> cet art, immémorial chez les Sémites, de développer l'idée maîtresse

1. Mt., xv, 24.

2. Mt., xxiii, 23 : « Il fallait accomplir ceux-ci (les grands devoirs de justice, de miséricorde et de piété qui sont τὰ βερώτερα τοῦ νόμου) et ne pas négliger ceux-là » (les observances légales les plus menues). J'hésiterais à joindre à ce texte ceux : vii, 23 ; xxiii, 41, où τὰ νομικά est condamnée, bien que la terminologie soit digne de remarque.

3. Mt., xxiv, 20 : « Priez pour que la fuite (des calamités à venir) ne s'impose pas en hiver ou le jour du sabbat. »

4. Mt., xxiii, 3 : « Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse, tout ce qu'ils vous disent (en cette qualité) faites-le donc, et le gardez... ».

5. Mt., xix, 28.

6. Mt., v, 21, 22 ; v, 19.

7. Mt., xxiii, 18-23.

8. Πεναχμοιχαλς, Mt., xii, 39 ; xvi, 4, *adultère* parce qu'infidèle à l'alliance de Iahvé avec son peuple : Isaïe, i, 21 ; Jérémie, iii, 9 ; ix, 3 ; Ezéchiel, xxiii, 37, etc...

9. Mt., xxiii, 15.

10. Voir *infra*, p. 201 suiv., la note C, *les Rythmes du style oral dans le N. T.*

par opposition et parallélisme, puis de la fixer dans des sortes de cantilènes rythmées que ponctuent certains mots saillants. Véritables jalons du développement verbal, ces mots aiguillent la mémoire. Ils évoquent sur les lèvres du récitant, par une sorte d'automatisme, telle suite ou telle antithèse. Ils permettaient aux scribes d'alors, comme aux conteurs orientaux de tous les temps, des prouesses d'improvisation et de récitation que nos procédés analytiques nous rendent, non seulement difficiles, mais presque incroyables.

Sous-jacents à mainte page du Nouveau Testament, et aisément discernables par ceux qui s'y sont une fois rendus sensibles, ces rythmes sont particulièrement nombreux dans notre évangile. Ils y courent, pour ainsi dire, à fleur de texte, et si l'on voulait les signaler, il faudrait transcrire des chapitres entiers. Les enseignements de Jésus furent ainsi dès l'abord, et probablement par le Maître en personne, confiés, *ne varietur*, aux oreilles et aux lèvres de ses disciples.

Un autre procédé sémitique, apparenté au premier, consiste à distribuer la matière en un certain nombre de cadres déterminés, par groupes de deux, de trois, de cinq, de sept, de dix. Or ces arrangements, destinés à soulager la mémoire et sans doute aussi recherchés pour eux-mêmes, sont partout dans notre évangile<sup>1</sup> : la partie narrative n'y est pas moins assujettie que les discours suivis. On peut en faire l'expérience sur le chapitre II, où l'histoire des Mages et ses suites jusqu'au retour d'Égypte sont distribuées en trois sections inaugurées chacune par un génitif absolu (II, 1; II, 13; II, 19); les deux premières sont partagées à leur tour en deux paragraphes débutant par les mêmes mots : « Alors Hérode » (II, 7; II, 16); et la péripétie essentielle (le départ des Mages

1. Voir à ce propos le commentaire de A. Plummer, qui a pris soin de souligner ce trait dans le détail. C. W. Allen, *A Critical... Commentary on the Gospel according to St Matthew*<sup>3</sup>, Edinburgh, 1912, p. LXV, énumère 26 groupes de 3. E. von Dobschütz, *Paarung und Dreieung in der evangelischen Ueberlieferung*, dans *N. T. Studien G. Heinrici... dargestellt*, Leipzig, 1914, p. 92-101; Rud. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen, 1921, p. 191-192 : « Il serait tout à fait faux de rapporter ces « binaires » à un motif mythique. C'est un motif populaire dans le récit, répondant à un besoin de symétrie » (p. 191).

par une autre route, frustrant la mauvaise intention d'Hérode et déclenchant sa colère) est soulignée par un mot-agrafe caractéristique qui fait charnière entre les deux moitiés du récit (II, 12-13)<sup>1</sup>.

Mais si rien, dans l'évangile, ne dépayse un lecteur israélite, tout lui est occasion de réflexion sérieuse, voire pathétique. Car aussi vrai que le Messie « est venu chez les siens », aussi vrai, à les considérer dans leurs chefs et dans leur masse, « les siens ne l'ont pas reçu » ! Et sur ce scandale, sur cette infidélité, nul n'a insisté comme Matthieu. Son évangile est semblable au livre qu'une main mystérieuse tendit à Ezéchiel : « Et voici... il le déroula devant moi, et ce livre était écrit en dedans et en dehors, et ce qui était écrit en dedans et en dehors, et ce qui était écrit, c'étaient des chants de deuil, des lamentations, et des malédictions<sup>2</sup> . » Paix à l'Israël de Dieu qui a reconnu son Messie et chanté « Hosanna au Fils de David ! » Mais malheur à l'autre ! Du début et jusqu'à la fin, quand on regarde l'évangile dans ce jour, on voit apparaître, comme le filigrane d'un papier regardé en transparence, l'histoire tragique de l'appel de Dieu fait à tout le peuple, et entendu seulement par une élite, obéi par une minorité comparable au « saint reste » dont parlent si souvent les Prophètes anciens. Ainsi d'Israël à cette heure critique : « beaucoup d'appelés, peu d'élus<sup>3</sup> ! ». Mais le dessein divin ne sera pas frustré pour autant. A la place des fils du Royaume, des invités de fortune prendront place au festin messianique<sup>4</sup>.

Les récitatifs de la généalogie, qui reprennent à grands traits l'histoire du peuple d'Abraham et de David, ne mentionnent que les pécheresses, toutes étrangères : Rahab la Chananéenne, Ruth la Moabite, la femme de l'Héthéen Urie. Dans sa crèche, Jésus est reconnu par les sages païens venus de l'Orient, tandis que le prince de son peuple le poursuit. A l'entrée de la vie publique du Sauveur, les tentations du

1. δι' ἧλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, etc. On n'insiste pas ici sur un point reconnu de tous.

2. Ezéch., II, 9 10.

3. Mt., XX, 16; XXII, 14. Ce côté si frappant de l'Évangile de Matthieu a été très bien relevé par H. Cladder, *Unsere Evangelien*, I, 1919, p. 33-36.

4. Mt., XXII, 1-14.

Malin prennent la forme de l'attente messianique populaire qui va fermer tant d'yeux à la pure lumière du Christ. Tout au long du discours sur la Montagne, charte du nouveau Royaume, l'Évangile est opposé aux traditions humaines alors dominantes en Israël. Les miracles de Jésus suffisent aux hommes de bonne volonté, notamment à ce centurion païen, plus fidèle que les Juifs, et vrai fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob<sup>1</sup>, mais ils sont lettre morte pour les conducteurs du peuple, scribes et pharisiens. Comme les infidèles, ceux-ci réclament des prodiges, des « signes dans le ciel » contraires aux desseins de Dieu ! Les villes où leur influence prévaut sont les plus endurcies et seront plus mal traitées que Sodome, Gomorrhe. Pis encore, ils attribuent au Prince des démons les œuvres divines du Christ, et les simples se laissent circonvenir par ces interprétations sinistres. Malheureux peuple, qui vérifie la prédiction d'Isaïe :

Écoutez, vous écouterez et vous ne comprendrez pas,  
 Et regardant, vous regarderez et vous ne verrez pas,  
 Car le cœur de ce peuple s'est abruti,  
 Ils ont fait la sourde oreille,  
 Ils ont sillé des yeux  
 Pour ne pas voir de leurs yeux  
 Et ne pas entendre de leurs oreilles,  
 Et ne pas comprendre dans leur cœur et se convertir,  
 Et je les eusse guéris<sup>2</sup> !

Aussi le sens des paraboles n'est-il accessible qu'au cercle apostolique, et une poignée d'hommes seulement reconnaît en Jésus « le Christ, fils du Dieu vivant ». Dorénavant, c'est la marche à l'abîme, scandée par les prophéties du Maître où l'on voit régulièrement les princes du peuple, les dirigeants, les savants, prendre parti contre lui et le livrer aux Gentils. Ce sont les avertissement des derniers jours, toujours plus clairs : « les premiers devenus les derniers », les fils du Royaume supplantés par des païens venus des quatre vents. Malheur aux Pharisiens, « aveugles conducteurs d'aveugles » ! Malheur aux mauvais bergers, aux vigneron

1. Mt., viii, 5-14.

2. Isaïe, vi, 9-10 d'après les Septante ; Mt., xiii, 14, 15.



qui comblent la malice de leurs pères en tuant l'héritier de la Vigne choisie ! La pierre d'angle, que ces méchants ouvriers rejettent, tombera sur eux pour les écraser. Toutefois, auparavant, ils auront leur heure, car les Écritures doivent s'accomplir. Jésus est donc condamné par Pilate, mais derrière le Romain apparaît le grand coupable, et ce n'est pas le seul Judas. Ce sont les meneurs de cette foule, et c'est « tout le peuple » qui crie : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants<sup>1</sup> ! »

Aussi les apparitions du Christ ressuscité ne sont-elles pas pour ceux qui sont exclus du Royaume. A leur place, la dernière page de l'évangile nous montre, conformément aux prédictions des prophéties, les Gentils évangélisés et l'Israël de Dieu élargi jusqu'aux étoiles.

Cette histoire pathétique est racontée d'une façon qui s'égale au sujet. Quand nous parlons d'histoire, ce n'est pas pour amorcer une comparaison avec les genres littéraires classiques : *apophtegmes*, *mémorables*, *vies*, *chries*, sont ici de peu de secours<sup>2</sup>, car ce livret, rédigé en assez bon grec commun<sup>3</sup>, n'est nullement hellénisé. Mais s'il est peut-être vain de rechercher quels modèles notre auteur s'est proposés, ou s'il s'en est proposé, il est, par contre, aisé de voir ce qu'il a fait. Ni biographie complète, ni simple recueil de maximes et d'anecdotes édifiantes, l'évangile présente les éléments d'une initiation chrétienne assez complète. Il répond aux questions qu'un Juif palestinien d'avant la grande catastrophe de 70, s'il était touché par la prédication apostolique, se posait naturellement sur la personne de Jésus, l'essentiel de son message, et l'accueil fait à ce message en Israël.

1. Mt., xxvii, 25.

2. Voir toutefois la belle étude du R. P. Lagrange dans son *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. cxxiv suiv. Mais la construction de M. Dibelius par exemple, qui restitue (*die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919) toute la genèse de nos évangiles actuels, en partant de l'hypothèse des genres littéraires déterminés, évoluant du simple au complexe, paraît bien le comble de l'artificiel.

3. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, II, 1, éd. W. F. Howard, Edinburgh, 1919, p. 29 : « un grec correct, encore que plutôt incolore, qui évite les formes vulgaires sans témoigner aucune maîtrise de la syntaxe littéraire ».

Considéré de ce point de vue, l'ouvrage est admirablement un. Il n'est pas seulement le plus complet de nos Évangiles, ce que tous admettent, mais il en est le mieux équilibré. On doit rompre en visière là-dessus aux préjugés régnant dans les écoles d'exégèse libérale, et qu'a engendrés, avec la recherche indiscrette des sources et l'abus des dissections critiques, le désir d'exaspérer jusqu'à la contradiction le conflit entre ce qu'on appelle le Matthieu judaïsant et le Matthieu catholique. C'est là une vue inacceptable, car, en dépit et, en partie, à cause de ce conflit, qui déchire l'évangéliste entre son attachement pour sa race et la vue claire du changement d'économie substituant à l'Israël de la chair un peuple nouveau, l'unité du récit est profonde. Unité de sentiment, nous l'avons noté plus haut, mais encore unité littéraire.

Adoptant, après les récits de l'enfance, l'ordre que la catéchèse commune avait dès l'origine fixé dans ses grandes lignes, touchant « ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a prêché : comment Dieu a conféré l'onction de l'Esprit Saint et de puissance à Jésus de Nazareth<sup>1</sup> », l'auteur divise le message du Christ en deux parties sensiblement égales<sup>2</sup>. La première comprend le ministère en Galilée jusqu'à la montée finale vers Jérusalem, dans la perspective de la Passion; la seconde, tout le reste jusqu'à la fin. Chacune est introduite par une formule identique<sup>3</sup> : « Dorénavant Jésus commença de prêcher » (ou « de montrer »). La confession de Pierre forme le gond et marque le tournant décisif, à la fois local, historique et spirituel, de la vie publique du Sauveur<sup>4</sup>.

A l'intérieur de ces vastes ensembles, Matthieu subordonne la chronologie à son dessein d'exposition et de démonstration<sup>5</sup>.

1. Actes, x, 37, 38 (catéchèse de Pierre); comparer xiii, 25 (discours de Paul).

2. De iv, 17 à xvi, 20; de xvi, 21 à xxviii, 20; douze chapitres de chaque côté.

3. Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν, 4-17 (δεικνύειν, xvi, 21).

4. Mt., xvi, 13-21.

5. C'est ce que remarquait déjà le grand Maldonat à propos de la parabole des noces du Fils du roi (in Mt., xxii, 1) : « Non fuit illi (Matthaeo

Ce dessein est d'ailleurs très visible : les principaux « oracles du Seigneur » sur une matière déterminée sont groupés et ordonnés en cinq (virtuellement six<sup>1</sup>) discours, trois dans la première partie, deux (virtuellement trois) dans la seconde. Chacun de ces discours est pourvu d'une introduction qui le prépare, et d'une finale caractéristique stéréotypée<sup>2</sup>.

Il est suivi d'une série « d'œuvres du Christ, τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ<sup>3</sup> », qui le commentent. Merveilles de puissance, mais aussi de bonté et de sagesse, ces signes font assez connaître en celui qui les accomplit l'Élu de Dieu, le Messie prédit par les Prophètes, le Roi du nouveau Royaume.

## 2. — L'Évangile selon saint Marc.

Le second évangile de notre collection canonique, selon Marc, nous retiendra moins longtemps. Un peu laissé dans la pénombre par l'antiquité chrétienne (à cause sans doute de la faible étendue de son apport original, distinct des détails de rédaction<sup>4</sup>), il jouit par contre, chez nos contemporains, du traitement de l'ouvrage le plus favorisé.

curae historiam ut gesta erat texere, sed Christi doctrinam exponere », éd. Mussiponti, 1596, col. 509.

1. Les Cinq Discours sont : 1<sup>o</sup> la charte morale du Royaume (Discours sur la Montagne) : v, 1-vii, 27; 2<sup>o</sup> les instructions aux Apôtres envoyés en mission : ix, 36-xi, 1; 3<sup>o</sup> les Paraboles du Royaume : xiii, 1-xiii, 53; 4<sup>o</sup> la pratique des vertus chrétiennes : xviii, 1-xix, 1; 5<sup>o</sup> les fins dernières : xxiii, 1-xxvi, 1.

Ce dernier discours est virtuellement double, étant coupé xxiv, 1. Toutefois il est permis de l'unifier, la pensée des fins dernières étant nettement amorcée xxiii, 34-39 et le πάντας de xxvi, 1, invitant à étendre la portée de la formule finale.

2. Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους vii, 28; xix, 1.

διατάσων τοῖς δώδεκα xi, 1.

τὰς παραβολὰς ταύτας xiii, 53.

πάντας τοὺς λόγους τούτους xxvi, 1.

Il va sans dire que ces divisions qui, prises en général, sont incontestables, ne sont pas plus à interpréter d'après nos canons classiques, que les stiques des rythmes évangéliques ne sont découpables en un nombre régulier de pieds ou de syllabes.

3. Mt., xi, 2.

4. Sur les 106 sections dans lesquelles H. B. Swete divise notre évangile (abstraction faite de la finale et du titre), il n'y en a que 3 qui soient absolument originales; des 103 autres, 96 sont communes (pour le

Sur la composition et le but du livre, nous possédons des témoignages autorisés. Le plus ancien et le plus complet nous a été conservé par Eusèbe<sup>1</sup>, et précède la courte mention du premier évangile que nous avons transcrite ci-dessus. Papias de Hiéropolis — vers 125 — écrivait donc :

C'est bien aussi ce que l'Ancien disait : « Marc qui avait été interprète de Pierre, écrivit exactement, mais sans y mettre d'ordre, tout ce dont il se souvint des paroles ou des actions du Seigneur. » Car il n'avait pas été l'auditeur du Seigneur, ni son disciple, mais plus tard, comme je le disais, celui de Pierre. Or, Pierre donnait ses catéchismes selon les besoins, mais sans se préoccuper de mettre en ordre suivi les oracles du Seigneur. Ainsi Marc n'est pas en faute de n'avoir écrit que certaines choses, comme il s'en souvenait<sup>2</sup>. Il n'avait cure que d'un point : ne rien laisser tomber de ce qu'il avait entendu, et ne rien dire de mensonger.

Ce renseignement qui, à travers le témoin ancien allégué par Papias, nous ramène, pour l'essentiel, au 1<sup>er</sup> siècle, est fondamental. D'autres le complètent un peu, sans toujours l'éclaircir. Les plus anciens, et les plus considérables, présentent sur la date et les circonstances de la composition, des données qui paraissent d'abord en conflit. Saint Irénée, vers 180, nous dit :

fond) avec Matthieu et 82 avec Luc. *The Gospel according to S. Mark*<sup>3</sup>, imp. de 1920, London, p. LXVI-LXXV. Un des très rares commentateurs anciens de Marc (le plus intéressant est l'auteur du Commentaire inséré dans les *Spuria* des œuvres de saint Jérôme, *ML*, 30, 390-644. Cf. D. Germain Morin, *Un commentaire romain sur saint Marc de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle*, *Rev. Bénédictine*, XXVII, 1910, p. 352 suiv.), Bruno d'Asti (+ 1125) déclare qu'il n'aura pas à se donner beaucoup de peine, « quoniam valde pauca ibi dicuntur quae in Matthaeo exposita non sint »; *Commentar. in Mc.* praef., *ML*, CLXV, 313.

1. *HE*, III, 39, 15. Nous suivons, comme toujours, le texte d'Ed. Schwartz.

2. Renan traduit, un peu librement, mais tout à fait dans l'esprit du morceau : « Marc n'est nullement en faute s'il n'a écrit qu'un petit nombre de traits, tels qu'il se les rappelait. » *Les Évangiles*, p. 127. Ἐνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν ne signifie pas que Marc « écrivit certaines choses comme il s'en souvenait », mais qu'il n'écrivit que certaines choses, et comme il s'en souvenait. Il semble plus probable que Papias reprend la parole à « Car il n'avait pas, etc. », le « comme je le disais » s'expliquant moins naturellement de l'Ancien.

qu'après leur mort (ûe Pierre et de Paul), Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a laissé, lui aussi, par écrit, la prédication de Pierre <sup>1</sup>.

D'autre part, un fragment d'un écrit perdu de Clément d'Alexandrie, vers 200, porte que les auditeurs romains de Pierre, ravis de sa doctrine, voulurent la posséder en écrit. Ils firent donc :

toutes sortes d'instances auprès de Marc — l'auteur de l'évangile et le suivant de Pierre — pour qu'il leur laissât par écrit, comme mémorial, la catéchèse qui leur avait été faite de vive voix (par Pierre). Ils n'eurent de cesse qu'après l'avoir obtenu, et furent cause ainsi de la mise par écrit de l'évangile dit selon Marc. On a raconté [φασί] que l'apôtre, ayant connu par une révélation de l'Esprit le fait accompli, se réjouit du zèle de ces gens et approuva la lecture du livre dans les églises <sup>2</sup>.

Ailleurs Eusèbe résume ainsi un autre passage du même ouvrage de Clément, touchant la composition de notre évangile :

Comme Pierre prêchait publiquement à Rome la parole de Dieu, et exposait l'Évangile sous l'inspiration de l'Esprit, ses nombreux auditeurs demandèrent à Marc — comme à un homme qui avait longtemps accompagné Pierre et se souvenait des catéchèses — de mettre par écrit ce que celui-ci avait dit. Marc le fit et donna l'évangile à ceux qui l'en avaient prié. Ce que Pierre ayant appris, il ne lui donna aucun conseil, soit pour l'en détourner, soit pour l'y encourager. *HE*, VI, 14.

Un troisième fragment de Clément, tiré d'un commentaire perdu sur la première Épître de saint Pierre <sup>3</sup>, nous montre

1. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. *Adv. Haer.*, III, 1, 1. Ἐξοδος signifie bien ici la mort; lui aussi, comme les autres évangélistes dont Irénée parle. Voir ci-dessous, p. 221, la note G, *Saint Irénée sur la date et la composition des Évangiles*.

2. Sixième Hypotypose de Clément dans Eusèbe, *HE*, II, 15, 1-2.

3. Ed. O. Stählin dans le *CB*, III, p. 206 : « Marcus Petri sectator, prae-dicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae a Petro dicta sunt, evangelium quod secundum Marcum vocitatur. »



également Marc répondant aux désirs des auditeurs de l'apôtre, en mettant par écrit la catéchèse de son maître. Ces renseignements, d'accord pour mettre la rédaction de l'évangile du vivant de Pierre, contredisent en ce point le témoignage d'Irénée, antérieur d'une vingtaine d'années. De plus, le premier passage contient un détail bizarre, rapporté comme un *on-dit*<sup>1</sup>; le second se présente dans un contexte qui ne rehausse pas l'autorité critique de la source<sup>2</sup>.

Ces remarques ne nous semblent pas disqualifier l'essentiel du récit. Rien en particulier de plus vraisemblable, ni de plus conforme à l'esprit de la génération apostolique, que l'attitude expectante prêtée à Pierre par les informateurs de Clément. L'Évangile, c'était alors la prédication orale, la « voix vivante et fidèle »; ce n'est pas de gaieté de cœur qu'on le voyait figé dans une version rigide, nécessairement incomplète. Toutefois le désir des auditeurs était trop naturel, et la fixation écrite de l'Évangile s'imposerait un jour ou l'autre. Pierre laisse donc faire et, sans encourager son disciple, il ne le désapprouve pas. Puis, sur le vu des premières rédactions, il reconnaît que le zèle des fidèles les a bien inspirés, et permet la lecture publique de l'écrit.

Quant à la contradiction qui existe sur la date de mise par écrit, entre nos deux sources, elle est matériellement incontestable. Mais en profiter pour proclamer l'incompatibilité totale des deux versions semble le fait d'une conception un peu absolue et livresque. Les renseignements de Clément sont d'accord ici avec les vraisemblances et (Irénée excepté) avec tous les témoignages anciens. D'autre part, le but de l'évêque de Lyon dans le passage cité est beaucoup moins de fixer un point d'histoire littéraire, que de mettre aux yeux l'origine apostolique de nos évangiles selon Marc et Luc, encore que la catéchèse qu'ils représentent — celle de Pierre

1. « On raconte que l'Apôtre, ayant connu par une révélation de l'Esprit, le fait accompli... ».

2. Le renseignement est attribué à « la tradition des anciens presbytres, τῶν ἀνέκταθεν πρεσβυτέρων », auxquels on fait dire que les évangiles à généalogie (Mt. et Lc.) furent mis par écrit avant les autres!

et de Paul — n'ait pas été rédigée par ceux-ci et soit donc, par rapport à eux, secondaire, postérieure<sup>1</sup>.

Toute la tradition ancienne (nous avons rappelé seulement les témoins plus proches des origines) s'accorde à mentionner comme auteur de notre évangile, un homme que d'heureux recoupements<sup>2</sup> nous permettent d'identifier avec une probabilité qui touche à la certitude. Les textes qui le concernent montrent en lui un bon second, une « utilité », confinée dans des rôles subordonnés, mais rendant là d'incomparables, bien que peu éclatants services. Fils d'une des plus anciennes chrétiennes de Jérusalem, et des mieux accommodées, Marie, il apparaît d'abord dans la mouvance de Barnabé et de Paul, dont il est, jusqu'à Perge de Pamphylie, le fourrier et l'aide. Cause, par son départ brusqué et, aux yeux de Paul, injus-

1. Voir *infra*, p. 221, la note G, *Saint Irénée sur la date... des Évangiles*. On observera d'ailleurs que les indications d'Irénée et celles de Clément nous renvoient en fait à des dates *très voisines*, si l'on admet, avec la presque unanimité des critiques actuels, que notre second Évangile est antérieur à la catastrophe de l'an 70. Les anecdotes alexandrines rapprochées de l'allusion faite à Marc dans la première Épître de Pierre, v, 13 (ἀπαύξειτο μαζὲς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκληκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱὸς μου) nous reportent en effet au dernier séjour de Pierre à Rome, en 62, ou un peu après ; la mort (ἔφοδος) des deux apôtres, selon toute vraisemblance, à 64 et 67, dates adoptées par L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, Paris, 1906, p. 61, et par J. B. Lightfoot. Harnack, pressant le texte de saint Clément de Rome, I Cor., 6, fait mourir les deux apôtres en 64. H. B. Swete renverserait l'ordre, et admettrait volontiers que Pierre est mort le second, peut-être seulement en 68, *The Gospel according to S. Mark*<sup>3</sup>, p. xxi-xxii. Voir aussi Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, Bonn, 1915 [2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1927]. F. Prat penche pour la disjonction, et accepte comme plus probable, pour le martyre de Paul, 67 : *Saint Paul*, Paris, 1922, p. 194 suiv. Quelque opinion qu'on adopte, la différence entre les données de Clément (vers 62-64) et celles d'Irénée (vers 65 ou 67-69) est très petite.

2. Le principal de ces recoupements est le texte de l'Épître aux Colossiens, iv, 10, où Paul qualifie Marc (dont il parle ailleurs : Philémon, 24, II Tim., 4, 11) « cousin de Barnabé, Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβη ». Or nous savons par les Actes que Jean, fils de Marie de Jérusalem et surnommé Marc (Actes, xii, 12 ; xii, 25), était particulièrement cher à Barnabé, au point que ce dernier prit son parti contre Paul, dont il se sépara à cette occasion, Actes, xv, 36-40. Barnabé partit alors pour Chypre avec Marc, et Paul pour la Syrie avec Silas (sur le sens de ἀνεψιός, voir la note de J. B. Lightfoot, *Colossians*<sup>2</sup>, p. 236 suiv.).

tifié, d'une tension entre les deux missionnaires, Marc, au moment d'une seconde expédition apostolique, suit son cousin à Chypre. Mais nous le retrouvons, vers 61, à Rome, tout à fait rentré en grâce auprès de Paul captif qui prise hautement ses services<sup>1</sup>. C'est aussi à Rome que, quelques années plus tard, l'affection paternelle de Pierre<sup>2</sup> le mentionne, et c'est là enfin que, secrétaire intime, auditeur et interprète du vieil apôtre, il met par écrit son évangile.

S'il est le plus court, de beaucoup, de nos quatre récits, le livre de Marc ne doit pas sa brièveté à la suppression des détails particuliers ou à la concision de son style. Loin de là. Il est, de nos trois synoptiques, comme la simple consultation d'une harmonie évangélique en fournit la preuve, celui dont la version renferme ordinairement le plus de traits et est la plus riche en expressions pléonastiques<sup>3</sup>.

1. Philémon, 24; Coloss., iv, 11. Marc est caractérisé là comme un des collaborateurs, συνεργοί, un des seuls collaborateurs, μόνοι συνεργοί, un de ceux qui le réconfortent. Ailleurs, II Tim., iv, 11, Paul déclare Marc « parfait pour le service », εὐχρηστος εἰς διακονίαν. Il y a peut-être, dans ces mentions, une nuance de regret pour la sévérité d'antan.

2. I Petr., v, 13 : « l'Élue (l'Église) de Babylone et mon fils Marc vous saluent ». Que Babylone signifie ici Rome, conformément à une terminologie figurée dont l'Apocalypse nous livre la clef, c'est ce dont on ne peut bonnement douter. Même les critiques libéraux, qui opposent à l'authenticité de l'épître de faibles raisons tout en reconnaissant son incontestable antiquité (par ex. R. Knopf, dans *RGG*, III, 1912, col. 1018-1020), admettent que l'auteur veut ici désigner Rome, car « on savait dans toute la chrétienté que Pierre était allé avant sa fin à Rome et y était mort ». *Ibid.*, col. 1020.

Quant à la qualification de « fils », ὁ υἱός μου, elle peut très bien se rapporter au fait que, fils d'une des premières chrétiennes, hôtesse de l'Église de Jérusalem aux plus mauvais jours, Jean Marc avait été presque sûrement introduit dans l'Église en même temps que sa mère, par Pierre : Actes, xii, 12-18.

D'après une vieille tradition, déjà mentionnée par saint Hippolyte (*Philos.*, VII, 30), Marc aurait eu aux doigts (κολοβοδάκτυλος), une légère infirmité sur laquelle nous sommes réduits aux conjectures.

3. Pour les traits, comparer par exemple les récits du ch. v (le démoniaque de Gêrasa, la guérison de la femme malade d'un flux de sang, la résurrection de la fille de Jaïre) avec les mêmes récits dans Mt., viii et ix, et Lc., viii. Les expressions pléonastiques reviennent presque à chaque page, soit par voie de répétition : « aussitôt avec hâte », vi, 25; « je ne sais pas, je ne comprends pas ce que tu dis », xiv, 68; soit par voie d'insis-

Mais, outre qu'il n'a rien sur l'enfance de Jésus, son récit contient relativement peu des enseignements du Maître, et point ordonnés, à une exception près<sup>1</sup>, en discours. Ce n'est pas une *vie* du Christ : le recul manque, et la suite, en dehors des lignes essentielles, et surtout l'intention. C'est un résumé, un aide-mémoire de missionnaire, fournissant le thème et le contenu de l'« Évangile de Jésus Christ, fils de Dieu<sup>2</sup> ». L'auteur expose d'autorité à des auditeurs convaincus, ou tout près de l'être, et qui savent déjà en gros l'essentiel du message<sup>3</sup>. Il ne fait pas d'apologétique, ne discute pas, n'indique pas ses sources comme Luc, rapporte moins souvent que Matthieu, et sans les exploiter, les prophéties anciennes. Montrer Jésus, c'est assez pour lui : les paroles du Maître valent par elles-mêmes et ses actions le manifestent; c'est dans l'effet produit et, pour ainsi dire, par réflexion, dans

tance : « elle avait beaucoup souffert de beaucoup de médecins, et dépensé tout son avoir et rien ne l'avait avancée, mais plutôt elle allait de mal en pis », v, 26; « et ses vêtements devinrent resplendissants de blancheur extrêmement, tels qu'il n'est pas sur terre de foulon qui puisse blanchir de la sorte », ix, 3; « un vase d'albâtre plein d'un parfum de nard véritable de grand prix », xiv, 3, etc...

B. F. Westcott remarquait déjà (*Introduction to the Study of the Gospels*, p. 560) qu'il n'y a peut-être pas un récit donné à la fois par saint Marc et saint Matthieu ou saint Luc, dans lequel le premier n'apporte pas un trait caractéristique.

1. xiii, 5-37.

2. Ces derniers mots  $\alpha\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$  sont absents, on le sait, de quelques bons témoins dont le Sinaïticus et le manuscrit dit de Koridethi ( $\Theta = 0,38$  Gregory, 0,50 von Soden). Mais outre que la masse des autres, y compris B, A, D, les meilleurs minuscules et la quasi-unanimité des versions, est prépondérante, ces mots anticipent seulement l'enseignement formel et répété de l'évangile : i, 11; iii, 11; v, 7; ix, 7; xii, 6; xiii, 32; xiv, 61; xv, 39 : voir C. H. Turner, *A textual Commentary on Mark I*, dans *JTS*, XXVIII, 1927, p. 150.

3. Voir là-dessus, dans sa dernière forme, la pensée du plus pénétrant des commentateurs libéraux de Marc, Johannes Weiss (*Das aelteste Evangelium*, Goettingen, 1903; *Die Schriften des Neuen Testaments*<sup>3</sup>, Goettingen, 1916, I, *Die drei aelteren Evangelien*; dans *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917, p. 537-549, « au lecteur, tel que l'auteur le voit, sont déjà connues, pour le moins, les grandes lignes de la vie de Jésus : le Baptiste (i, 4), Pilate (xv, 2) et d'abord Jésus lui-même (i, 9) sont introduits comme des données connues ». *Ibid.*, p. 539.

l'effarement des disciples, dans l'admiration et la stupeur des foules<sup>1</sup> que la conclusion se fait jour<sup>2</sup>. Le mot du centurion au Calvaire, qui la formule, est caractéristique de l'auteur : « Le centurion qui était là, en face de lui, voyant qu'il était mort de la sorte, dit : En vérité, cet homme-là était fils de Dieu<sup>3</sup> ! »

Les lecteurs visés ne sont pas des Palestiniens, ni probablement, en majorité, des Juifs d'origine ; mais plutôt de ces prosélytes qui formaient aux synagogues de la Dispersion une clientèle du dehors, plus libre d'esprit. On leur explique rondement que le Jourdain est un fleuve<sup>4</sup> ; que Bartimée signifie « fils de Timée<sup>5</sup> » ; que telles sont « les coutumes des Phari-

1. « Ils étaient mis hors d'eux-mêmes par (le ton de) son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité », I, 22 ; « ses disciples étaient effarés par ses discours », et après une première explication, « ils étaient encore plus hors d'eux-mêmes, se disant entre eux, etc... », x, 24-26. Les exemples sont innombrables, et comportent les fortes expressions aimées de l'auteur : θαμβεῖσθαι, ἐθαμβεῖσθαι, ἐκπλήσσεσθαι.

2. « En fait de psychologie et de caractérisation, là où la narration moderne s'étend au long, l'antique est réservée et pleine de pudeur. Marc évite la caractérisation directe, comme la Genèse et Hérodote. Le caractère des personnes ressort indirectement de leur conduite et de leurs paroles. Les paroles sont rapportées avec concision, en style direct — le peuple ne connaît pas le style indirect — pêle-mêle avec les réflexions (Gedanken, II, 7 ; v, 28 ; XI, 31 ; XII, 6) ; pour les simples, penser, c'est déjà parler. Toute la lumière est concentrée sur la personne de Jésus ; en comparaison avec lui les autres personnages ne sont que des comparses. » Paul Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Die Urchristliche Literatur-formen* <sup>2</sup> et <sup>3</sup>, Tübingen, 1912, p. 271.

Marc est très ami de la précision et, en particulier, des nombres, contrairement à l'usage antique qui préférerait les indications générales comme plus nobles. Cf. C. H. Turner, *Marcus Usage*, VI, dans *JTS*, XXVI, 1925, p. 338 : « Il est banal de dire que Marc est ami des dénombrements, et cela est d'autant plus frappant que les « procédés de la rhétorique des anciens les amenaient à ne pas multiplier les noms de personnes et de lieux, à éviter de donner des chiffres exacts » (H. Delchaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans *Analecta Bollandiana*, XXXVIII, 1920, p. 82). Personnes, lieux, nombres : Marc n'est pas un rhéteur et est plein des trois ».

3. Mc., xv, 39.

4. Mc., I, 5.

5. Mc., x, 46.



siens et de tous les Juifs<sup>1</sup> ». L'auteur ne se nomme nulle part, et à peine un trait lui échappe-t-il qui permette de conjecturer son identité<sup>2</sup>. Mais la tradition qu'il transcrit est celle d'un témoin de la première heure, galiléen, au parler mâle et rude, à l'œil bien ouvert, au caractère primesantier et plutôt impatient, tous traits qui s'accordent parfaitement avec la source présumée de l'évangile, la catéchèse de Pierre.

Un fil chronologique, assez lâche, et souvent inexistant, en dépit de nombreuses notations d'heures; pas de récits composés, articulés au moyen du jeu délicat des particules grecques, mais une série de faits concrets, plutôt juxtaposés que reliés par le sémitique *et*, ou le populaire *tout de suite*, ou les deux<sup>3</sup>. Des paroles vives, à l'emporte-pièce, relatées crûment, sans aucun souci de prévenir les gloses abusives<sup>4</sup>. Des attitudes attrapées avec justesse, raccourcis saisissants ou scènes soulignées avec une certaine complaisance<sup>5</sup>.

1. Mc., vii, 3-5.

2. On a souvent indiqué comme tel l'épisode de Gethsémani : Jésus étant pris et abandonné des siens, « un certain jeune homme le suivait, n'ayant sur le corps qu'un drap, et ils le saisirent; mais lui, lâchant le drap, s'enfuit nu »; Mc., xiv, 51-52. Ce petit trait, qui « ne porte rien » et manifestement authentique, est-il un souvenir personnel de l'évangéliste jérosolymite et alors *μεμνημένος*? C'est une conjecture ingénieuse, mais une pure conjecture.

3. C'est le *καὶ εὐθὺς* répété à satiété dans les premiers chapitres; jusqu'à huit fois en vingt versets : 1, 9; 12; 18; 19; 21; 23; 29; 31. J. Weiss, *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΜΑΡΚΟΥ*, dans *ZNTW*, XI, 1910, p. 124-133, conteste, en s'appuyant sur un tour assez fréquent dans les versions syriaques, l'authenticité de plusieurs.

4. « Et soupirant du fond de l'âme il (Jésus) dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? Je vous le dis en vérité, (que je meure) s'il est donné un signe à cette génération! » Mc., viii, 12; sur la forme imprécatoire de négation, qui est scripturaire, voir les commentaires et les exemples dans H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*<sup>3</sup>, p. 168. — « Pourquoi m'appelles-tu bon? (dit Jésus au jeune homme). Nul n'est bon, hormis Dieu seul », Mc., x, 18; — « De ce jour ou de cette heure (du jugement) personne ne sait (quels ils seront); ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père » Mc., xiii, 32.

5. *Raccourcis* : « Tout de suite, l'Esprit le pousse au désert; et il était dans le désert quarante jours tenté par l'Adversaire, et il était avec les bêtes... » Mc., i, 13. — « Et tout de suite il les appela (Jacques et Jean). Et laissant leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, ils s'en allèrent

Par dessus tout, les attitudes de Jésus : ses regards perçants et parfois sévères ou infiniment doux<sup>1</sup>; sa contenance, ses indignations, ses étonnements<sup>2</sup>. L'image du Maître qui ressort de ces traits nullement harmonisés, est impressionnante, criante de vie<sup>3</sup>.

Ces traits puissamment marqués dans les récits galiléens vont toutefois (la rude franchise du langage exceptée) s'atténuant dans la dernière partie. Une fois à Jérusalem, l'évangile devient plus circonstancié, avec des indications locales plus nombreuses. Sans doute, « la main de l'écrivain auquel

après lui » Mc., I, 20. — « Et renvoyant la foule, ils (les disciples) le prennent comme il était, dans la barque », Mc., IV, 36, etc...

*Tableaux* : Le guérison du premier possédé et l'effet produit sur l'assistance, Mc., I, 23-28; — la résurrection de la fille de Jaïr, avec les propres paroles de Jésus : *Talitha Koum*, et l'enfant qui « se lève tout de suite et se met à marcher, car elle avait douze ans ! » Mc., V, 40-43; — la démarche de Jacques et de Jean, qui commencent leur requête comme des enfants : « Maître, nous voulons que tu fasses pour nous ce que nous allons te demander ! » Mc., X, 35, etc...

1. « Et les regardant à la ronde avec colère, consterné de la dureté de leur cœur, il dit... » Mc., III, 5; « Et regardant vers le ciel, il dit : *Epphatha*, ce qui veut dire : ouvre-toi », Mc., VII, 34; « Et Jésus fixant sur lui son regard (*l'ayant regardé dans les yeux*, ἐμβλέψας) l'aima », Mc., X, 21, etc...

2. « Et quand il fut rentré à la maison, loin de la foule, ses disciples l'interrogèrent sur la parabole. Et il leur dit : « Ainsi vous êtes inintelligents, vous aussi? Vous ne comprenez pas, etc... » Mc., VII, 16-17. — Une autre fois, « sachant (leurs préoccupations), Jésus leur dit : « Pourquoi ruminez-vous ainsi : Nous n'avons pas de pains? Vous n'avez donc pas réfléchi encore? Vous n'avez pas compris? Vous avez donc un cœur de pierre? Avec des yeux, vous ne voyez pas, avec des oreilles, vous n'entendez pas? » Mc., VIII, 17-18. — « Et les embrassant (les petits enfants), il les bénissait en leur imposant les mains », Mc., X, 16; — « Ils étaient en route, montant vers Jérusalem, et Jésus les précédait, et ils (les Douze) étaient consternés, et la suite (les femmes, les autres disciples) avaient peur. Et tirant derechef les Douze à part, il commença de leur dire ce qui allait lui advenir : « Voici, nous montons à Jérusalem, etc... », Mc., X, 32-33; — « Et il ne pouvait faire là (à Nazareth) aucun miracle, sinon qu'imposant les mains sur quelques malingres, il les guérissait. Et il s'émerveillait de leur incrédulité », Mc., VI, 5-6.

3. Joh. Weiss dit, en forçant la note à la fin : « impétueuse, héroïque, passionnée, inquiétante », *Literaturgeschichte des N. T.*, dans RGG, III, 1921, col. 2191.

nous devons la première partie de l'ouvrage est visible jusqu'au bout. Mais il y a un changement de manière qui n'est pas dû entièrement à la différence des sujets<sup>1</sup>. Bref, tout en concluant que la source principale est la catéchèse de Pierre — à peu près exclusivement pour le ministère de la Galilée, principalement pour le reste — « on doit probablement laisser ouverte la question de l'usage, dans les six derniers chapitres spécialement, d'autres autorités, dont l'une ou l'autre pourrait être écrite ». Nul ne s'étonnera que Jean Marc, originaire de Jérusalem, possédât pour cette partie des sources d'information à lui.

### 3. — L'Évangile selon saint Luc.

Le troisième de nos évangiles, le « premier discours » de Luc, est privilégié de bien des façons : il est accompagné dans le Nouveau Testament d'un « second discours » du même auteur qui étend largement la base de comparaisons et vérifications possibles<sup>2</sup>. Il est précédé d'un Prologue où l'auteur indique ses sources et précise son dessein. Il est écrit d'un style qui a fait dire à Renan : « C'est le plus beau livre qu'il y ait<sup>3</sup>. »

Les témoignages anciens qui nomment son auteur : Luc, médecin, disciple de saint Paul, ne remontent pourtant qu'au troisième quart du second siècle. Nous les devons à saint Iré-

1. H. B. Swete, *The Gospel according to saint Mark*<sup>3</sup>, p. LXI-LXV; nombreux détails de grammaire, de vocabulaire, et de faits d'histoire à l'appui. Cette importante observation me paraît tout à fait fondée, et suggère (sans bien entendu l'imposer) l'hypothèse d'une recension finale, faite peut-être à Jérusalem, par Marc, d'un ouvrage écrit d'abord à Rome, du vivant de Pierre.

2. Une bonne part de ces vérifications, faites sur place, a été recueillie dans les travaux de Sir William Ramsay, notamment *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, 1897; *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, London, 1893; *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London, 1919.

Voir aussi Alfred Wikenhausen, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921; et en français, Louis Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, Paris, 1919; et *DBVS*, I, 42-86.

3. *Les Evangiles*, p. 283.

née et à l'auteur inconnu de la liste d'ouvrages reçus dans l'Église qui porte (de son heureux découvreur au XVIII<sup>e</sup> siècle), le titre de *Canon de Muratori*<sup>1</sup>. Avant de recueillir ces renseignements, il convient de noter que nous pouvons, en fait, nous rapprocher beaucoup des origines par une double voie indirecte, mais très sûre.

Le livre des Actes, qui fait indubitablement suite à l'évangile, contient en effet des fragments considérables, environ un dixième de l'ouvrage total<sup>2</sup>, rédigés à la première personne du pluriel. On les a surnommés les *Fragments Nous* (en allemand *Wirstücke*, en anglais *We-document*). Ces morceaux sont, de l'aveu général, des pages d'un journal de route tenu par un compagnon de saint Paul. Or leur étude grammaticale et stylistique, et leur comparaison avec le reste du livre des Actes et notre troisième évangile, ne permettent pas d'y voir un document inséré dans son récit par un rédacteur postérieur. C'est le même homme qui a écrit et les fragments *Nous* et les deux livres à *Théophile*. Cette conclusion, anticipée par un bon nombre d'exégètes, a été mise hors de doute par Sir John Hawkins dans ses justement célèbres *Horae Synopticae*<sup>3</sup>.

1. Sur le *Canon de Muratori*, cf. A. von Harnack, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments*, dans ZNTW, XXIV, 1925, p. 1-17. Le canon peut être d'Hippolyte, comme Lightfoot et Zahn l'ont supposé; mais il peut être aussi, et est plus vraisemblablement, le fait d'un pape: ou Zéphyrin (198-217) ou Victor (189-198), plus probablement Victor (p. 15), et en tout cas, d'origine romaine; c'est un document autoritatif pour toute la chrétienté. Le R. P. Lagrange, *RB*, XXXV, 1926, p. 83-88, tient pour Hippolyte « et vraisemblablement comme anti-pape », p. 88.

2. Actes, xvi, 10-17; xx, 5-15; xxi, 1-18; xxvii, en entier; xxviii, 1-16. Le texte suivi de ces fragments a été publié, avec un artifice typographique qui fait saillir les expressions caractéristiques communes à ces morceaux et aux écrits lucaniens (troisième Évangile; reste des Actes) et inusitées ailleurs dans le N. T. *Beitrag zur Einleitung in das Neue Testament*, von Ad. Harnack: quatrième Cahier, Leipzig, 1911, p. 3-9.

3. Oxford, 1899; <sup>2</sup> 1909. Ces études admirables de conscience et de pénétration critique ont passé d'abord, comme Harnack s'en plaint (*Beitrag*, premier Cahier, Leipzig, 1906, p. 19, note 3), inaperçues en Allemagne. Sir John avait eu pourtant sur ce point un précurseur allemand dans Auguste Klostermann, dont les *Vindiciae Lucanae* avaient paru dès 1866.

Après lui, MM. V. H. Stanton<sup>1</sup> et Ad. von Harnack<sup>2</sup> ont repris la question sur une base plus large. « Les conclusions, de mieux en mieux motivées et de plus en plus fermes, sont que l'écrivain témoin oculaire des derniers faits des Actes est aussi l'auteur de tout l'ouvrage<sup>3</sup> », et partant du troisième évangile. Nulle part, en effet, les particularités du vocabulaire et du style de l'auteur des deux livres « lucaniens » ne sont plus nombreuses, plus condensées en moins d'espace, que dans le document *Nous*. Elles se trouvent d'ailleurs aussi marquées dans les passages du document qui ont un intérêt et un but particuliers, que dans les morceaux banals ou les transitions que le rédacteur aurait, dans l'autre hypothèse, plus aisément réécrites dans son style à lui. Ce fait est reconnu hautement, avec preuves nouvelles à l'appui, par le meilleur connaisseur de la langue du Nouveau Testament, J. H. Moulton<sup>4</sup>, et par les adversaires eux-mêmes. Ces derniers se tirent d'affaire par des affirmations générales, ou des défaites singulièrement précaires<sup>5</sup>. Il va sans dire que nous n'attribuons pas à ce seul argument, délicat à manier, et de critique interne, une valeur probante incontestable. Il apporte toutefois à la tradition ancienne unanime<sup>6</sup>, une confirmation singulièrement opportune.

1. *The Gospels as Historical Documents*, II, Cambridge, 1909, p. 240-260 : 276-322; et voir, sur les objections faites à la thèse, l'article du même auteur, *Style and authorship in the Acts of the Apostles*, dans le *JTS*, XXIV, 1923, p. 361-382.

2. Lukas der Arzt, 1906; *Die Apostelgeschichte*, 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911. Ces trois mémoires forment les cahiers 1, 2 et 4 des *Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament*, parus à Leipzig, en 1911.

3. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. ix.

4. *A Grammar of New Testament Greek*<sup>3</sup>, Edinburgh, 1908, p. 14, note 1, p. 216 suiv.; et vol. II, 1, éd. W. F. Howard, Edinburgh, 1919, p. 7 : « Je ne m'excuse pas de dire *Luc* (en parlant de l'auteur des deux livres *Ad Theophilum*); ceux qui préfèrent dire *Luc 1*, *Luc 2*, *Luc 3*, sont naturellement libres de préférer leur opinion. Je ferai seulement remarquer qu'en matière de grammaire, de vocabulaire et de phraséologie, *Luc 1*, *Luc 2*, etc., se ressemblent étonnamment. » Ad. Deissmann, autre spécialiste éminent de la langue du N. T. : *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, Berlin, 1923, p. 209, parle également de *Luc* tout court.

5. Voir, p. 219, la note F, *L'Argument stylistique pour l'unité des Actes*.

6. En résumé « l'attribution à *Luc* du troisième Évangile et des Actes.



Parmi les témoins de cette tradition, avant même Irénée et l'auteur du canon de Muratori, il convient aussi de mentionner l'hérésiarque Marcion, dont la puissante personnalité emplît les années qui précèdent le milieu du second siècle. Né au cours du premier, vers 85, à Sinope, sur la Mer Noire, dans une famille probablement chrétienne, arrivé à Rome la première année d'Antonin le Pieux (138), sur un de ses vaisseaux, et pas les mains vides, Marcion « l'armateur du Pont<sup>1</sup> » commença très tôt de dogmatiser. Il opposait les Écritures chrétiennes aux Écritures juives, et appliquait au Vieux Testament les paraboles évangéliques des outres hors de service, et du mauvais arbre. Démasqué, chassé de l'Église, il s'ancre dans son opinion, l'érige en système, et inaugure une propagande de grand style. Dès 150, « saint Justin constate l'universelle diffusion de la secte marcionite<sup>2</sup> ». Nous n'avons pas à parler ici de ses doctrines, mais à noter simplement le fait, qu'ayant à les justifier, Marcion qui prend pour base première de son message les seuls textes anti-judaïsants de l'épître aux Galates, connaît et reconnaît comme seuls autorisés dans l'Église, nos quatre évangiles canoniques. De ces quatre versions, deux sont par lui rejetées comme judaïsantes, et par conséquent, soutient-il, faussement attribuées aux apôtres, celles de Matthieu et de Jean. Des deux autres, le novateur ne veut admettre que celle de Luc, disciple de Paul. Après l'avoir expurgée, d'après ses critères *a priori*, avec une audace tranquille qui rappelle celle de certains critiques contemporains, il l'adopte pour une des bases de son Église, l'autre étant faite des dix épîtres de Paul qu'il accepte. Le livre des Antithèses, dont nous pouvons, grâce aux adversaires de Marcion, restituer la trame générale et maint passage

n'a jamais été contestée dans les temps anciens » : A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, Introduction, p. 17.

1. Ὁ ναύτης Μαρκίων, *naucerus Ponticus*. Marcion avait apporté avec lui à la communauté de Rome 200.000 sesterces qui lui furent d'ailleurs rendus après sa sécession. Sur tous ces points, voir le chapitre II de l'ouvrage de A. von Harnack, *Marcion, das Evangelium des fremden Gottes*, dans *TU*, XLV (3<sup>e</sup> Série, XV), Leipzig, 1921, <sup>2</sup> 1925, sans oublier les *Neue Studien zu Marcion*, *TU*, XLIV, 4 (3<sup>e</sup> Série, XIV, 4), Leipzig, 1923.

2. Ad. d'Alès, *Marcion*, dans *RSR*, XII (1922), p. 139.

littéral, n'était qu'un commentaire passionné, une glose tendancieuse de ces deux textes fondamentaux.

Marcion ne nomme pas, que nous sachions, l'auteur de notre troisième évangile, et ne revendique pour lui qu'une primauté doctrinale, comme pour le moins adulteré par les « judaisants » de la génération apostolique. Mais il sait que l'ouvrage est d'un disciple de Paul, et universellement reçu dans l'Église dans un texte qu'il discute pied à pied, et qui coïncide absolument avec le nôtre. On voit par là l'importance de ce témoignage auquel Irénée ne fait qu'ajouter le nom : « Luc, de son côté, le compagnon de Paul, a mis par écrit dans un livre l'Évangile prêché par celui-ci<sup>2</sup> ».

L'auteur d'une liste raisonnée des livres reçus dans l'Église romaine, à une époque où les hérétiques en vue étaient Marcion, Valentin, Basilide, et où le pontificat du pape Pie I (vers 140) pouvait être qualifié de « tout récent et en notre temps<sup>3</sup> » nous renseigne en ces termes sur les deux « Discours » de Luc :

Troisième livre de l'Évangile, selon Luc.

Ce Luc, médecin, après l'ascension du Christ

Comme Paul l'avait, en qualité de compagnon,

Pris avec lui, en son propre nom,

Sur tout ce qu'il avait entendu dire, a écrit. Cependant lui non plus

N'a pas vu le Seigneur en chair, et c'est pourquoi du mieux qu'il

[put se renseigner

Ainsi, à partir de la nativité de Jean il commence de raconter...

... Mais les actes de tous les apôtres

En un seul livre ont été écrits. Luc pour l'Excellent Théophile

A fait tenir tout ce qui sous ses yeux

S'était passé, ainsi que l'omission de la passion de Pierre

Le manifeste clairement, comme aussi celle du départ de Paul

Quittant Rome pour aller en Espagne<sup>4</sup>...

1. Cette restitution, quant aux textes, a été faite, après d'autres, mais de la façon la plus complète par A. von Harnack, *Marcion*, p. 65-124 (texte du *corpus* paulinien), 165-221 (texte de l'évangile).

2. Adv. Haer., III, 1, 1; voir aussi III, 10, 1, *Lucas autem sectator et discipulus apostolorum...*; III, 14, 1, *cooperarius... apostolorum, maxime autem Pauli*, et tout ce chapitre xiv.

3. « Nuperrimet temporibus nostris in urbe Roma herma conscripsit sedente cathetra urbis romae aeclesiae pio eps frater eius », *Frag. Muratorian.*, éd. Th. Zahn, *GK*, II, p. 5, lin. 74-77. Le texte donné par E. S. Buchanan dans le *JTS*, VIII, 1907, p. 540 suiv., ne diffère pas ici.

4. *Ibid.*, lin. 2-9; 34-39. Je prends le *juris studiosum* de la lin. 4 pour

Il serait vain de prolonger des citations qui ne comportent pas de variantes notables : toutes nous renvoient à un disciple ancien, instruit, médecin, originaire d'Antioche<sup>1</sup>, compagnon de saint Paul, dont il mit par écrit l'Évangile.

Ce dernier point doit se nuancer, tout en se confirmant, par l'étude de l'ouvrage lui-même.

Écrit d'un style excellent<sup>2</sup>, le double *Discours* de Luc est sans doute le seul des livres du Nouveau Testament qui puisse être éclairé par l'étude des genres littéraires de l'Hellénisme. L'auteur nous y provoque lui-même par le prologue exquis de son premier travail :

Puisqu'aussi bien plusieurs se sont déjà essayés à composer un récit des faits accomplis parmi nous selon que nous les ont transmis ceux qui ont été depuis le début les témoins oculaires et les serviteurs de la parole, il m'a paru bon, à moi aussi, qui ai repris exactement toutes choses depuis l'origine, de t'en écrire avec suite, excellent Théophile, afin que tu te rendes réelle la solidité des enseignements que tu as reçus<sup>3</sup>.

Cette période impeccable, dont on a justement rapproché l'allure de la phrase liminaire du médecin grec Dioscoride dans son mémoire *de materia medica*, est l'exposé le plus autorisé et le plus concis des intentions de l'auteur. Prologue composé dans les règles<sup>4</sup>, il a donné lieu à toute une litté-

l'équivalent de παράπομος; et le *ex opinione* de la lin. 6 pour ἐξ ou δι' ἀκοῆς. Voir les autorités dans Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. XII, XIII.

1. Eusèbe, *HE*, III, 4, 6.

2. Voir le jugement si fin de J. H. Moulton, *A Grammar of N. T. Greek*, II, 1, éd. W. F. Howard, Edinburgh, 1919, p. 6 suiv. « Nous restons ainsi avec Luc, comme étant le seul *littérateur* (en français dans le texte) parmi les auteurs du Nouveau Testament, etc... »

3. Lc., I, 1-4. Les anciens ont souvent traduit : « les serviteurs du Verbe », et c'était une précision qui ajoutait au texte, λόγος ayant toujours dans la langue de saint Luc un sens plus général de doctrine. Mais c'est une de ces outrances qui soulignent et cernent un trait réel, qu'une traduction plus exacte laisse bien vague. Car la doctrine, la parole, dont les premiers témoins se sont faits les serviteurs, c'est l'Évangile au sens plein et primitif du mot, qui ne désigne pas moins la *personne* du Christ que son message.

4. Pindare dit : « Pour soutenir le portique, devant l'édifice, dressons des colonnes d'or... A l'œuvre qui s'élève, il faut donner une façade qui brille au loin » : *Olympiques*, VI, 1, éd. A. Puech, I, 1922, p. 80.

ture dont on ne peut dire qu'il ait toujours reçu un supplément de clarté<sup>1</sup>.

Abstraction faite d'un ou deux détails que la position des mots ne permet pas de décider sûrement<sup>2</sup>, le sens général est certain. Dans son dessein d'écrire l'Évangile, Luc n'arrive pas le premier : plusieurs s'y sont essayés avant lui, et il ne s'agit pas d'essais fragmentaires, mais de récits suivis. Le sujet ainsi couvert, c'est l'histoire des origines chrétiennes — ces mots contemporains sonnent étrangement, mais il faut retenir ce qu'ils signifient! — et cette histoire authentique, telle par conséquent que l'ont transmise les seuls témoins irréprochables : ceux qui ont vu et ont servi le Christ depuis l'origine, c'est-à-dire depuis le baptême de Jésus par Jean<sup>3</sup>. Luc ne disqualifie en aucune manière ses prédécesseurs, mais revendique simplement son droit, puisqu'il a pris la peine de mener une enquête précise et complète, sur tout le sujet, d'en faire à son tour un récit suivi, d'affilée<sup>4</sup>, à l'avantage de « l'excellent Théophile », c'est-à-dire, selon toute probabilité, d'un converti qui portait ce nom, et dont la situation, officielle ou officieuse, justifiait une appellation si honorifique<sup>5</sup>.

1. On trouvera l'indication de travaux plus récents, parmi ceux qui comptent, à la première page de l'étude monumentale de H. J. Cadbury, *Commentary on the Preface of Luke*, dans *The Beginnings of Christianity*, II, 1922, p. 488-510. Ajouter l'étude du P. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, 1921, p. 1-8; et la mise au point de F. H. Colson, *Notes on s. Luke's Preface*, dans le *JTS*, XXIV, 1923, p. 300-309, avec les renvois de l'auteur à ses précédents travaux; Cadbury cite à propos l'observation de l'auteur du second livre des Macchabées : « qu'il serait sot de se montrer diffus dans la préface, et concis dans l'histoire elle-même », II Macch., II, 33. Lucien, dans ses conseils aux historiens, insistera plus tard sur le même point.

2. Par exemple, l'attribution de l'adverbe ἀκριβῶς à l'enquête de Luc (παρηκολουθηκόντι), ou au récit (σοι γράψαι).

3. Ce point de départ (ἀρχή) est fixé, semble-t-il, sûrement par les textes parallèles et plus explicites des Actes, I, 21 suiv. ; x, 36, 37; et de Mc., I, 1. Ce qui n'exclut pas la convenance d'une « préhistoire » racontant l'enfance de Jésus, comme l'exemple de Luc lui-même le montre assez.

4. C'est plus probablement le sens de αὐθιγής, dont on exagère la force en traduisant : par ordre, avec ordre. Voir la dissertation, et surtout les exemples, de H. J. Cadbury, *loc. laud.*, p. 504-505.

5. Κράτιστε Θεόφιλε (ici : Actes, I, 1, ὦ Θεόφιλε). Ce nom était alors fort répandu; l'appellation, généralement rendue en latin par *egregius*, offi-

Le néophyte pourra ainsi « réaliser » la solidité de l'instruction catéchétique qu'il a reçue<sup>1</sup>.

La narration de saint Luc, ainsi établie sur le terrain de l'histoire, débute par un récit délicieux de l'enfance du Christ. Elle rentre, au chapitre troisième, dans le cadre évangélique proprement dit. Après les préliminaires ordinaires (baptême de Jésus, tentation) viennent deux parties principales : le ministère en Galilée, dont le narrateur place avec un souci de logique plutôt que de chronologie, le début à Nazareth : ch. iv, 14 à ix, 51 ; et la montée vers Jérusalem : ch. ix, 51 à xviii, 31. Les derniers jours, la Passion et la Résurrection forment, comme dans tous les autres évangiles, la conclusion. Cette division du ministère, avec son point de clivage dans la confession de saint Pierre et les épisodes qui la suivent, faisant corps avec elle (annonce de la Passion, et Transfiguration), est classique, elle aussi, chez nos évangélistes. Mais tandis que dans Marc, le récit, au cours de la seconde partie, progresse, il semble bien que l'ordre suivi là par Luc (comme celui adopté par Matthieu), soit beaucoup plus un ordre d'exposition qu'un ordre de fait. Dans un cadre géographique varié, un peu incertain, ce sont les principaux enseignements du Maître, amenés par des incidents divers, qui forment la véritable trame. Bénéficiant sur beaucoup des points traités : prière, miséricorde, riches et pauvres, de renseignements de première main, non utilisés par ses prédécesseurs, Luc s'y délecte et y triomphe. Ces chapitres forment la partie la plus belle d'un ensemble où rien n'est médiocre.

Les vues générales qui orientent le récit sont si claires que l'accord est à peu près complet là-dessus entre les exégètes de toutes les écoles. Luc vise manifestement des lecteurs

cielle. Mais elle pouvait s'attribuer aussi par courtoisie à un personnage considérable, bien que sans position actuelle.

1. *Περὶ ὧν κατηχήθη λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* L'ἀσφάλεια ainsi placée à la fin de la période, en relief, est la qualité que le plus objectif des historiens anciens, Polybe, vante comme l'honneur d'un récit d'histoire ; voir le texte dans l'étude du P. Lagrange : *Luc historien religieux*, dans *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. CXXIX-CXXXVI ; et, sur les Actes, A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921, p. 87-169.



Gentils ou « craignant Dieu » : il prend mille soins de les ménager, émousse ou traduit les expressions sémitiques qui auraient pu les choquer<sup>1</sup>. Il élague également, pour servir leur esprit plus logique et plus libre, maint détail de moindre intérêt ou trop particularisé. Sa narration, limpide et lisible, sait parfaitement s'assimiler ses sources : elle les fait siennes, au point qu'il nous serait impossible de restituer le texte de saint Marc dans les longs passages où elle se contente presque de les transcrire. Et toutefois, elle en garde la fraîcheur d'impression qui trahit le témoin oculaire<sup>2</sup>.

Trois prédilections dirigent la main de l'artiste<sup>3</sup> dans le choix et la présentation des épisodes, donnent au portrait son caractère et son accent. C'est d'abord la miséricorde divine, l'ἔλεος, cette bonté s'épanchant de haut et déjouant par son ampleur la mesquinerie de nos mesures humaines. Les barrières de race sont abolies ; « toute chair verra le salut (opéré par) Dieu<sup>4</sup> » ; ces paroles — ce programme de l'Évangile — qui ouvrent le ministère public de Jésus, Luc les met encore

1. La généalogie insérée III, 21-38, remonte à Dieu même, par Adam... « Si vous ne faites du bien qu'à ceux qui vous en font, quel gré vous en saura-t-on ? Même les pécheurs (Mt., v, 47 : *les Gentils*) en font autant », Lc, VI, 33. La recommandation faite aux apôtres « de ne pas entrer dans la voie des Gentils, ou dans une ville des Samaritains », Mt., x, 5, est omise dans Lc, ix, 2, etc.

2. F. C. Burkitt dans une étude : *The Use of Mark in the Gospel according to Luke*, qui est la meilleure d'un recueil de mémoires où tout est loin d'être de même valeur (*The Beginnings of Christianity*, II, 1922, p. 106-120) note excellemment : « l'art consommé (de Luc)... cette simplicité qui est le comble de l'art. Et beaucoup de cette simplicité, de ces touches directes, vient assurément du fait que Luc n'invente pas, mais simplement reprend, sans changement essentiel, des histoires fondées dans une large mesure sur les réminiscences de ceux qui avaient entendu eux-mêmes le Maître. » P. 117.

3. Le mot n'est pas trop fort, et justifie les légendes anciennes qui représentent Luc comme peintre. Il l'est en effet, et, pour le cycle de l'enfance du Christ en particulier, tous les artistes chrétiens sont ses clients naturels. La plus ancienne attestation connue de la légende n'est pas, comme on l'a dit, Nicéphore Calliste, au XIV<sup>e</sup> siècle, mais Théodore le Lecteur, de l'Eglise de Constantinople, au VI<sup>e</sup>. Voir A. Plummer, *A Critical... Commentary on the Gospel according to saint Luke*<sup>4</sup>, Edinburgh, 1901, p. XXI, XXII.

4. Lc., III, 6, citant Isaïe, XL, 5, d'après la version des Septante.

dans la bouche de saint Paul, à la fin de son second *Discours*<sup>1</sup>. Elles expriment admirablement sa pensée maîtresse, qui est, aussi bien, toute paulinienne. Mais d'autres barrières doivent également s'abaisser : celle des préjugés de caste, du quant à soi, de l'égoïsme et de l'étroitesse de cœur ; faut-il rappeler ici les histoires de la pécheresse, de Zachée et du bon larron ; les paraboles du bon Samaritain, du Pharisien et du Publicain, de l'Enfant prodigue<sup>2</sup> ? C'est Luc seul qui nous a rapporté ces traits, méritant ainsi la glorieuse appellation que lui décerne Dante : *Scriba mansuetudinis Christi*<sup>3</sup>.

Ce n'est pas seulement dans les pécheurs, les publicains, les Samaritains, les Gentils, que Luc veut qu'on voie des candidats au Royaume de Dieu. Il manifeste aux pauvres, au cours de son double ouvrage, une préférence marquée. Et par les pauvres, il ne faut pas entendre, quoi qu'en ait dit Renan<sup>4</sup>, ces *Ebionites* qui poussaient l'estime du dénuement jusqu'à une haine globale des richesses, considérées comme l'instrument de Satan. Les pauvres béatifiés par le Christ, dans saint Luc, n'ont rien de sectaire ou de forcené : ce sont par identité les simples, les purs de cœur, les détachés, ceux chez lesquels l'illusion frauduleuse des richesses<sup>5</sup> n'étouffe pas la parole de Dieu. Mais il est véritable que ce dernier point de vue

1. Actes, xxviii, 28.

2. Lc., vii, 36 suiv. ; xix, 3-10 ; xxiii, 39-43 ; x, 25-38 ; xviii, 9-15 ; xv, 11-32.

3. *De Monarchia*, I, 16.

4. *Les Évangiles*, p. 276 suiv. : « Le riche est toujours coupable ; l'enfer est son lot assuré... La doctrine de Luc est un pur ébionisme, etc. » G. Papini a repris cette piste avec sa fougue habituelle : *Storia di Cristo*, Histoire du Christ, trad. P. H. Michel, Paris, 1922, p. 75. On est d'accord aujourd'hui pour rejeter une vue si excessive ; Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg in B., 1894, p. 206 : « On a souvent parlé du caractère ébionite de cet évangile (de Luc)... et très à tort ; cette attitude ennemie du monde et de la jouissance... était répandue dans toute l'Église post-apostolique ... Il n'y a pas lieu de parler à son propos d'une ébionisation tendancieuse de l'Évangile », est du même avis là-dessus que A. Plummer, *A Critical ... Commentary to Luke*<sup>4</sup>, 1901, p. xxv, xxvi. Sur les « Pauvres » en Israël à cette époque, voir plus bas, t. I, l. II, p. 251 et l. III, p. 367, note 1.

5. Ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου, Mt., xiii, 22 ; Mc., iv, 19. Luc a simplifié, parlant de la richesse tout court, viii, 14.

est mis par notre évangéliste dans un singulier relief<sup>1</sup>; que de l'inhumanité scandaleuse des riches Luc en appelle au jugement de Dieu<sup>2</sup>; et qu'il signale, avec une complaisance visible, les essais généreux tentés par les premiers fidèles<sup>3</sup> pour résoudre la question de l'indigence et, selon le mot de saint

1. Par exemple dans l'énoncé des Béatitudes : « Bienheureux (êtes-vous), les pauvres, parce que Votre est le Royaume de Dieu... Mais malheur à vous, les riches, parce que vous avez reçu votre consolation » : Lc., vi, 20, 24. Le P. Lagrange note justement qu'il faut tenir compte du contexte, où il est question « des disciples de Jésus », vi, 20, c'est-à-dire des bons pauvres, des pauvres de Dieu, de ceux dont « tout le recours est en Dieu », selon la conception des Psaumes. *Évangile selon saint Luc*, 1921, p. 187 suiv.

2. Lc., xvi, 19-31. Dans cette parabole, l'instinct populaire est juste, qui appelle le riche « mauvais riche ». Mais la terminologie de saint Luc répond strictement à son énoncé de la première Béatitude et de la malédiction correspondante. La fin du récit montre d'ailleurs qu'un riche Israélite de bonne volonté avait, dans la loi de Moïse et les instructions des prophètes — qui n'imposent pas la pauvreté effective, mais la charité, l'aumône, le détachement, — de quoi éviter la malédiction de sa richesse.

3. Actes, ii, 44-46; iv, 34-37; v, 1-12. Cette description enthousiaste d'un état de choses où par suite de la générosité des mieux pourvus « l'on donnait à chacun selon ses besoins », où « personne n'était dans l'indigence », iv, 34, exprime l'idée de saint Luc sur toute la question.

C'est ce qu'on a appelé le « communisme évangélique » sans assez faire attention que cette expression (comme aussi celles de « révolution sociale », Loisy, *Synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, p. 545; de « haine de classe », Kautsky, etc.) évoque pour nous un ensemble de conditions sociales très différent de celui qui existait alors, et fourvoie presque nécessairement l'esprit du lecteur. H. J. Holtzmann, qui traite la question avec son érudition ordinaire (*Lehrbuch der Neutestamentliche Theologie*, 2<sup>e</sup> éd. par A. Jülicher et W. Bauer, Tübingen, 1911, I, p. 525-530), force encore la note quand il conclut que, pour Luc, « la richesse est pernicieuse en elle-même et pour elle-même; la pauvreté, salvatrice en elle-même et pour elle-même », p. 528.

Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, p. 49 suiv.,<sup>3</sup> 1923, Tübingen; *Gesammelte Schriften*, I, dit beaucoup mieux : « C'est un communisme que, en opposition avec tout autre, on doit appeler un communisme religieux, fondé sur l'amour (*religiöses Liebeskommunismus*)... Toute idée d'égalité lui fait défaut, soit qu'il s'agisse de l'égalité absolue de possessions, soit qu'il s'agisse de l'égalité relative dans la répartition des salaires eu égard à la production; l'essentiel est uniquement que tous sacrifient de leurs biens, et que tous aient de quoi vivre. Combien chacun sacrifie, et combien chacun possède, est chose accessoire. »

Paul, « faire l'égalité, selon qu'il est écrit : Qui possède beaucoup n'a pas surabondé, et qui possède peu n'a pas manqué<sup>1</sup> ».

Miséricorde; estime de ce qui coupe ou détend l'attache aux biens temporels; mentionnons enfin, parmi les sujets chers au « médecin bien aimé<sup>2</sup> », la vie familiale, et notamment celle de Jésus et de ses apôtres Pierre et Paul. On a remarqué justement à ce propos, que les femmes occupaient dans les deux livres de saint Luc une place plus grande que dans les autres évangiles. Élisabeth, mère du Baptiste; Anne, la vénérable inspirée du Temple; la veuve, mère du jeune homme ressuscité à Naïm; la pécheresse chez Simon le Pharisien; les femmes que Jésus avaient guéries : « Marie surnommée Madeleine dont il avait chassé sept démons, et Jeanne, femme de l'intendant d'Hérode, Chouza, et Suzanne, et plusieurs autres », qui accompagnaient, défrayaient et servaient la petite caravane apostolique<sup>3</sup>; la fille unique de Jaïr<sup>4</sup>; les deux sœurs Marthe et Marie; les femmes de Jérusalem sur le chemin du Calvaire; les Galiléennes en face de la croix; les premières messagères de la résurrection : Marie la Magdeleine, Jeanne et Marie, mère de Jacques : autant de traits propres à Luc ou, du moins, qu'il a fait siens par quelque particularité notable. Le rôle des femmes au livre des Actes n'est pas moins considérable, depuis Marie, mère de Jean surnommé Mare, et sa servante Rose<sup>5</sup>, jusqu'à la trop célèbre Bérénice<sup>6</sup>, en passant par la bonne Tabitha à Lydda<sup>7</sup>; la mère de Timothée à Lystres<sup>8</sup>; la généreuse Lydie de Philippes<sup>9</sup>; les nobles dames de Bérée<sup>10</sup>; Damaris d'Athènes<sup>11</sup>; Priscilla l'exilée de

1. II Cor., 8, 14.

2. Λουκᾶς ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός, Coloss., IV, 14.

3. Lc., VIII, 2-4.

4. Lc., VIII, 42.

5. Actes, XII, 12, 13.

6. Actes, XXV, 13, 23, XXVI, 30.

7. Actes, IX, 36 sqq.

8. Actes, XVI, 1.

9. Actes, XVI, 14 suiv.

10. Actes, XVII, 12.

11. Actes, XVII, 34.

Rome, hôtesse de Paul à Corinthe<sup>1</sup>; les quatre filles inspirées de Philippe l'évangéliste<sup>2</sup>; et Drusilla, fille de roi mésallée au procureur Félix<sup>3</sup>.

Entre toutes les femmes est distinguée, dans les deux Livres, Marie, la mère de Jésus, au témoignage de laquelle semble bien se référer l'historien quand il note, avec insistance, à propos d'épisodes dont elle était le seul témoin ou le plus autorisé, « qu'elle gardait toutes ces choses, les repassant en son cœur<sup>4</sup> ».

Rien dans ces touchants détails qui contredise l'attribution unanime de nos ouvrages, par l'antiquité chrétienne, à un compagnon de Paul. Rien dans la forme ni dans le fond, qui ne convienne à un converti, d'origine grecque et païenne, peut-être « craignant Dieu » avant son adhésion au Christ, sûrement lettré, médecin de profession<sup>5</sup> (ce qui le rendait deux fois utile et cher à l'Apôtre émotif et sans cesse malade).

1. Actes, XVIII, 1-4.

2. Actes, XXI, 8-9.

3. Actes, XXIV, 24.

4. Lc., II, 19; II, 51.

5. Le langage de saint Luc porte-t-il trace de cette profession médicale? Soulevée, semble-t-il, par le médecin anglais John Freind, dans son *History of Physick* en 1725, puis en 1841 par J. K. Walker, la question est résolue affirmativement dans le célèbre mémoire de W. K. Hobart. *The medical language of s. Luke*, Dublin, 1882. Elle a été traitée plusieurs fois depuis, notamment par A. Plummer dans le *Critical... Commentary to... Luke*<sup>1</sup>, 1901, LXIII-LXVII; et Ad. von Harnack, dans le premier Cahier de ses *Beiträge, Lukas der Arzt*, Leipzig, 1901, p. 122-138. Depuis, H. J. Cadbury dans son *Style and Literary Method of Luke* (*Harvard Theological Studies*, VI), 1919, a repris le sujet, qu'il a résumé derechef dans les *Beginnings of Christianity*, II, London, 1922, p. 349-355. Il conclut que les arguments de Harnack, ni ne prouvent le point en litige, ni ne peuvent le prouver, car « toute prétention de discerner un langage médical dans un ancien auteur, quel qu'il soit, est une mystification ». Il n'y avait pas de langage technique alors, *loc. cit.*, p. 355, note 1. C'est beaucoup dire, et même trop! S'il est hasardeux de prétendre tirer argument, en faveur de sa profession médicale, du fait que Luc emploie des termes propres dans les passages où il décrit des maladies, on reconnaîtra que ce trait marque du moins un homme instruit. Le P. Lagrange dit, après avoir passé en revue les exemples de Cadbury : « La langue de Luc... est celle d'un homme cultivé, spécialement au courant de la médecine » : *Évangile selon saint Luc*, 1921, p. CXXVII.



Aussi est-ce dans la doctrine exposée par saint Luc, qu'on a cherché des sujets de douter. Catholique et paulinien dans sa langue, son cadre, sa tendance générale, le troisième évangile serait demeuré judéo-chrétien pour le reste<sup>1</sup>. A supposer que ce fût vrai, on pourrait dire (et c'est la position d'Harnack)<sup>2</sup> que Luc n'a pas assimilé plus que Marc l'enseignement essentiel de celui qui fut pourtant son maître, Paul. Mais c'est trop peu dire. Il faut, quand on parle de *paulinisme*, discerner dans la reconstruction systématique de l'enseignement de l'Apôtre<sup>3</sup>, ce qui est l'apport original de saint Paul à l'édifice, de ce qui n'est que la présentation originale, la mise en place paulinienne des matériaux chrétiens, communs à toute la Communauté primitive. On ne doit s'attendre à trouver dans un évangile, de ce que saint Paul

1. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestament. Theologie*<sup>2</sup>, éd. Jülicher et Bauer, Tübingen, 1911, p. 519 suiv. : « Sans aucun doute la langue même du troisième évangéliste s'est formée en partie sur celle de l'Apôtre » (p. 520, et voir *Ibid.*, p. 301 suiv.). Par contre, il ne faut pas chercher la dogmatique spécifiquement paulinienne dans le troisième évangile... Le paulinisme de Luc est presque tout entier dans sa tendance fondamentale universaliste » : *Ibid.*, p. 520, 521.

C'est également l'opinion de Paul Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 1919, p. 528 suiv. : « L'Évangile (de Luc) et les Actes ne portent pas nettement l'empreinte paulinienne, etc. ». Au rebours, dans son étude sur les *Évangiles synoptiques*, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, éd. Lichtenberger, XI, p. 781-897, Auguste Sabatier, en parlant de Luc : « Si les disciples de Paul ont eu un Évangile écrit, c'est celui-là. A chaque page est nié le mérite des œuvres légales et célébrée la grâce de Dieu et la foi du cœur repentant », p. 789.

2. *Beitraege*, premier Cahier, *Lukas der Arzt*, 1906, p. 113-117. Harnack reconnaît pourtant que, dans la seconde partie des Actes, Luc se rapproche beaucoup plus des Épîtres de Paul et « les complète excellemment » : p. 117.

3. Sur cette question, l'exposé de Ferd. Prat, *Théologie de saint Paul*<sup>6</sup>, II, Paris, 1923, p. 13 sqq., me paraît formuler heureusement ce qui est possible en pareille matière. Une pensée aussi chargée de doctrine que celle de saint Paul n'est pas un simple chantier, un chaos de notions et de vues qu'il serait impossible d'unir dans un ensemble suffisamment logique et cohérent. Mais il ne faut pas oublier que cette « reconstruction », pour fondée qu'elle soit, et respectueuse de la pensée apostolique, est toujours « systématique ». Voir également là-dessus H. J. Holtzmann, *Die Frage nach dem System*, dans son *Lehrbuch der NT Theologie*<sup>2</sup>, 1911, II, p. 8-12.

appelle souvent « son évangile<sup>1</sup> », que ce qui fonde celui-ci sur le message du Christ, c'est-à-dire la préformation, les pierres d'attente. Et c'est aussi ce que nous trouvons dans les livres de saint Luc.

Aller au delà, prendre pour base principale ou unique les développements pauliniens, tout autorisés, tout inspirés qu'ils sont, et reconstruire à partir de quelqu'un d'entre eux la catéchèse primitive, l'Évangile de Jésus, la religion en esprit, ç'a été l'entreprise, et l'erreur, d'un Marcion au second siècle, d'un Martin Luther au seizième. Ils sont partis, celui-ci de quelques chapitres de l'Épître aux Romains, celui-là de quelques versets de l'Épître aux Galates, et ont tout reconstruit en fonction de ce « paulinisme », ou plutôt de ces fragments, sans tenir assez compte du contexte chrétien, voire même paulinien. Voudrait-on que Luc les eût précédés dans cette voie? Voudrait-on qu'il eût fait réagir sur la présentation des enseignements du Christ, patrimoine commun des fidèles, les vues de son maître? qu'il eût versé la substance évangélique sur les catégories pauliniennes?

Son tact historique, sa bonne foi, son information et les leçons mêmes de saint Paul l'ont préservé de cette erreur, et c'est un indice bien remarquable de ce qu'on peut appeler son « objectivité ». Quand on prétend, après cela, ruiner par la base l'historicité de son second *Discours*, en opposant, aux descriptions, d'ailleurs épisodiques et lacunaires, des Actes, les quelques détails concrets fournis par les Épîtres de saint Paul, c'est une prétention qui relève plus du parti pris que de la bonne méthode historique.

#### 4. — Le Fait et la Question Synoptique.

Nous pourrions arrêter là cette étude de nos trois premiers évangiles, et conclure touchant leur valeur d'histoire, si ces écrits se présentaient à nous comme indépendants l'un de l'autre. Mais on sait déjà que ce n'est pas le cas. Il nous reste donc à exposer, le plus brièvement possible, ce qu'on peut appeler « le fait synoptique ». Ce fait est distinct dans une

1. F. Prat, *Théologie de saint Paul*<sup>6</sup>, II, p. 3-11.

certaine mesure de « la question synoptique ». De quelque façon en effet qu'on tente d'expliquer la genèse de nos documents, le singulier mélange, *concordia discors*, de ressemblances manifestes et de différences subtiles qu'ils présentent quand on les compare entre eux, existe, et ne peut manquer d'influer, une fois reconnu et précisé, sur la manière d'utiliser les sources. Il importe donc de nous rendre ce fait réel. La solution complète de la question qu'il pose, outre qu'elle sera nécessairement conjecturale pour une très grande part, ressortit plutôt à l'histoire littéraire du Nouveau Testament. La connaissance du fait synoptique, avec ses conclusions premières touchant l'indépendance ou l'interdépendance des récits, est au contraire une condition indispensable pour écrire sur l'histoire de Jésus.

Les premiers essais, à nous connus, de comparaison détaillée entre nos évangiles, furent entrepris dans un but pratique de simplification liturgique. Puisque l'Évangile était unique, et qu'on se trouvait le posséder en quatre versions autorisées — double fait reconnu, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, dans toutes les Églises, — il parut commode à quelques-uns de rétablir l'unité, même littéraire, en ne gardant de ces quatre versions que ce qu'il fallait pour composer un seul récit. Cette tâche fut assumée en premier lieu par le Syrien Tatien, disciple de saint Justin à Rome, qui compila en langue syriaque, en 172-173, son *Évangile d'après les Quatre*<sup>1</sup>. Si cet exemple avait été partout suivi, le problème synoptique ne se serait jamais posé. Mais l'Évangile « tétramorphe » survécut, et s'imposa même dans les Églises de langue syriaque.

1. Τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων, en abrégé : *Diatessaron*. Sur la date, H. J. Vogels, *Grundriss der Einleitung in das N. T.*, Münster i. W., 1925, p. 40. La question de l'origine du *Diatessaron* est obscure et discutée; les avis diffèrent sur la forme primitive de cette concordance et la langue dans laquelle elle fut d'abord écrite. Lagrange, *RB*, 1920, p. 326, estime que Tatien a composé son *Diatessaron* en grec; Burkitt, *JTS*, XXV (1924), p. 127 suiv., pense que le *Diatessaron* syriaque de Tatien a été précédé par une concordance latine. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, c'est sous sa forme syriaque que le *Diatessaron* fut le plus répandu et nous est le mieux connu. Cf. H. J. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*, Freiburg, 1911; Lagrange, *RB*, 1920, p. 324 suiv.

Un effort de caractère plus désintéressé fut tenté, au III<sup>e</sup> siècle, par un Alexandrin du nom d'Ammonios qui, sous la même désignation de *Diatessaron*, composa un ouvrage bien différent. En face du texte de saint Matthieu, continûment transcrit, Ammonios disposa les passages parallèles des autres évangiles. Son travail, établi « avec beaucoup de peine et de zèle<sup>1</sup> », fut repris par Eusèbe, d'une façon plus scientifique. Chaque évangile est divisé en fragments (*péricopes*) numérotés à la suite. Des tables sont ensuite dressées qui rapprochent les « péricopes » parallèles dans les différents documents. On obtient ainsi des « canons » permettant de grouper aisément et de comparer les passages où quatre, trois, deux des évangélistes rapportent le même fait ou les mêmes paroles du Seigneur. L'indication marginale des canons et des péricopes rendait commode l'usage de ces tables. C'est sur un exemplaire de la recension hiéronymienne pourvue de ces indications marginales que saint Augustin travailla<sup>2</sup> pour écrire son livre *De consensu evangeliorum* (vers 400), où le grand docteur considère le fait synoptique du point de vue doctrinal et apologétique.

Beaucoup plus tard, et seulement vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, des critiques et théologiens évangéliques allemands : Lessing et Herder, J.-J. Griesbach et J.-G. Eichhorn, — un peu plus tard Fr. Schleiermacher — firent descendre la question sur le terrain littéraire, en lui appliquant les méthodes philologiques alors en vogue. Depuis, les travaux se sont multipliés. On en pourrait faire une bibliothèque, dont plusieurs rayons fourniraient de bonnes contributions à l'histoire des aberrations de l'esprit humain. On se tromperait toutefois beaucoup en ne voyant dans cet immense effort qu'une faillite de la haute critique.

Quand on étudie en effet, dans une synopse soignée<sup>3</sup>, les

1. Ce sont les expressions d'Eusèbe dans sa lettre à Carpianos, qui nous a seul conservé le souvenir et le nom même d'Ammonios.

2. Voir là-dessus l'*Einleitung*<sup>3</sup> de Th. Zahn, éd. anglaise d'Edinburgh, 1909, § 50, II, p. 422.

3. Parmi les plus récentes et les plus commodes, on peut citer celles de W. Larfeld, *Griechische Synopse der vier N. T. Evangelien*, etc... Tübingen, 1911; et de E. De Witt Burton et E. J. Goodspeed, *A Harmony of the*



parties communes de l'histoire évangélique, on constate qu'à partir du ministère de Jean Baptiste jusqu'à la fin, nos trois récits contiennent de très nombreux matériaux identiques. S'agissant de la même histoire, cela est assez naturel. Ce qui l'est moins, c'est qu'un très grand nombre des épisodes de cette histoire, à la fois très lacunaire et, en certaines parties, très détaillée, se suivent et s'enchainent de la même façon dans nos trois récits<sup>1</sup>. Ces suites sont d'autant plus frappantes que, nous l'avons vu, les évangélistes en prennent davantage à leur aise en matière de chronologie<sup>2</sup>. On dirait

*Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920. C'est de cette dernière que je me suis servi avec beaucoup de profit. Tout en ne rendant pas le même genre de services, la *Synopsis* en latin de M. A. Camerlynck, 3<sup>e</sup> édition, Bruges, 1921, permet de se faire une idée claire du problème et de ses solutions. L'excellente *Synopsis Evangelica graeca*, de M. J. Lagrange et C. Laver-gne, Barcelone et Paris, 1926, n'a pu être utilisée que dans la révision de cet ouvrage.

1. Voici quelques-unes de ces suites caractéristiques : Guérison d'un paralytique; appel de Lévi (Matthieu); question à propos du jeûne : Mt., ix, 1-17; Mc., ii, 1-22; Lc., v, 17-39. — Trois récits détaillés de miracles : la tempête apaisée; le démoniaque de Gêrasa; la résurrection de la fille de Jaïr : Mt., viii, 18, ix, 34; Mc., iv, 35, v, 43; Lc., viii, 22-56. — Confession de saint Pierre; Jésus prédit la Passion; la transfiguration; guérison d'un jeune épileptique, deuxième prédiction de la Passion : Mt., xvi, 13, xvii, 23; Mc., viii, 27, ix, 32; Lc., ix, 18-45; quatre questions ou cas de conscience, suivis d'un avis général du Maître : le tribut payé à César, questions touchant la résurrection; questions sur le plus grand commandement; questions sur le Fils de David : Mt., xxii, 15, xxiii, 12; Mc., xii, 13-40; Lc., xx, 20-47. — Cinq développements du discours sur les fins dernières : la destruction du Temple; la grande tribulation; l'abomination de la désolation; la venue du Fils de l'homme; l'heure du jugement : Mt., xxiv, 1-44; Mc., xiii, 1-37; Lc., xxi, 5-33.

2. Les grandes lignes exceptées, qui ne sont pas nombreuses. Ce sont : 1. les épisodes formant « le commencement de l'Évangile de Jésus » (Mc., i, 1) c'est-à-dire le témoignage du Baptiste et le rappel des prophéties; le baptême de Jésus et le témoignage du Père; la tentation; 2. la confession de Pierre et les épisodes qui la suivent : changement d'orientation, le terme étant désormais Jérusalem où la Passion doit avoir lieu; et la Transfiguration; 3. les derniers jours à Jérusalem depuis l'entrée triomphale; 4. la Passion et la Résurrection. En dehors de ces rares points de repère, la chronologie de nos premier et troisième évangélistes est très largement subordonnée à leurs fins doctrinales et apologétiques, encore qu'on puisse établir, dans chacun d'entre eux, des suites d'épisodes vraisemblablement fondées — quant à la suite — sur une tradition historique. Que tel soit le



en tous ces cas d'une arcade identique, avec ses colonnes et ses chapiteaux sculptés, transportée d'un seul bloc dans des monuments par ailleurs différemment orientés et distribués.

La ressemblance du style est encore plus notable; il s'agit très souvent de passages entiers littéralement reproduits, ou insérés avec des retouches infimes, par des écrivains dont la manière, la culture littéraire, les lecteurs visés, le but poursuivi, sont, nous l'avons constaté plus haut, fort divers. Et cette teneur sensiblement identique, qui se poursuit quelquefois à travers tout un épisode, ne se trouve pas seulement dans des paroles de Jésus, dont on comprend assez qu'on ait respecté la littéralité avec scrupule. Elle existe aussi dans des récits, des transitions, des détails de style qui n'ont pas, par eux-mêmes, d'intérêt. Il est impossible de faire entendre ceci sans un exemple <sup>1</sup>.

En ce temps-là	Et il arriva	Or il arriva
Jésus faisait route	qu'il cheminait	qu'un jour de sabbat
les jours de sabbat	les jours de sabbat	il cheminait

fait, c'était l'opinion de Maldonat, pour saint Matthieu, comme nous l'avons rappelé plus haut. C'est aussi celle de Cornelius a Lapide que le P. Thaddée Soiron cite très opportunément à ce propos (*Die Logia Jesu*, Münster i. W., 1916, p. v-vi) : « Evangelistarum scopus et propositum fuit, dit le judicieux Jésuite flamand, non omnia dicta factaque Christi enarrare, sed pauca e multis, praecipua e communibus seligere, ut per ea doctrinam et vitae Christi imaginem et quasi ideam nobis proponerent... Hac de causa saepe non servant ordinem temporis in recensendis Christi dictis et factis; multa etiam silet unus quae alii exprimunt, et tamen sic suam continuat et prosequitur narrationem, quasi nihil sit omissum... Disparatas non raro jungunt sententias, parabolae, sermones, quae nullum inter se habent nexum vel ordinem, sed alio tempore, alia occasione et de alia materia dictae sunt a Christo », *Commentaria in IV Evangelia*. On verra plus bas pourquoi nous pensons qu'il faut reconnaître, dans le second évangile, un ordre chronologique un peu moins vague. Si M. K. L. Schmidt, *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919, a exagéré, tout en la mettant nettement en lumière, l'absence de suite chronologique dans nos évangiles, M. E. Levesque de son côté, *Nos Quatre Évangiles* <sup>3</sup>, Paris, 1923, nous semble avoir excédé dans l'autre sens.

1. Je traduis naturellement avec la dernière littéralité, rendant le même mot grec par le même mot français et laissant au pluriel le τοῖς σαββάσιν en dépit du sens réel, etc... Le texte est celui de Burton et Goodspeed, c'est-à-dire, en gros, celui de Westcott et Hort.

à travers les blés et ses disciples eurent faim et commencèrent d'ar- racher les épis et de manger. Ce que voyant les Pharisiens	à travers les blés et ses disciples com- mencèrent chemin faisant d'ar- racher les épis. Et les Pharisiens	à travers blés et ses disciples arra- chaient et mangeaient les épis, les froissant dans leurs mains. Et quelques-uns des Pharisiens
lui dirent : Voici que tes disci- ples font ce qu'il n'est pas per- mis de faire le jour du sabbat. Mais il leur dit :	lui disaient : Vois, pourquoi font- ils ce qui n'est pas permis les jours de sabbat ? Et il leur dit :	dirent : Pourquoi faites-vous ce qui n'est pas permis les jours de sabbat ? Et leur répondant Jésus dit :
« N'avez-vous pas lu ce que fit David quand il eut faim et ceux qui étaient avec lui ? Comment il entra dans la maison de Dieu	N'avez-vous jamais lu ce que fit David quand il eut besoin et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui ? Comment il entra dans la maison de Dieu sous le grand prêtre Abiathar	N'avez-vous pas lu la chose que fit David quand il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui ? Comme il entra dans la maison de Dieu,
et ils mangèrent les pains de proposition	et il mangea les pains de proposition	et prenant, il mangea et donna à ceux qui étaient avec lui les pains de proposi- tion,
ce qu'il ne lui était pas permis de manger ni à ceux qui étaient avec lui sinon aux prêtres seuls.	qu'il n'est pas permis de manger sinon aux prêtres et il en donna à ceux qui étaient avec lui.	qu'il n'est pas permis de manger sinon aux seuls prê- tres ?

MT., XII, 1-4.

Mc., II, 23-26.

Lc., VI, 1-4.

De pareilles similitudes d'expressions, plutôt rehaussées par les imperceptibles différences de style ou de vocabulaire, se retrouvent en vingt, en cent passages, quelquefois beaucoup plus longs<sup>1</sup>. Si, du triple récit, on passe à celui qui est commun à deux des Synoptiques, à Matthieu et à Marc, ou à Matthieu et à Luc (bien que plus rarement), on arrive souvent à une identité à peu près absolue. Voici, entre bien d'autres, un exemple où la différence des mots fait ressortir à la fois l'identité du fond et la manière particulière de Marc.

A l'anniversaire de la naissance d'Hérode	Pour l'anniversaire de sa naissance, Hérode
la fille d'Hérodiade	donna un festin à ses grands, aux tribuns
dansa au milieu et plut à Hérode	et aux premiers de la Galilée, et la fille d'Hérodiade elle-même étant entrée,
	et ayant dansé, plut à Hérode et aux convives.
	Le roi dit à la jeune fille :
qui lui promet avec serment de lui donner	« Demande-moi ce que tu voudras et je te le donnerai »
tout ce qu'elle lui demanderait.	et il lui jura : « Quelque chose que tu me demandes, je te le donnerai, fût-ce la moitié de mon royaume ».
Mais elle, poussée à cela par sa mère :	Et étant sortie, elle dit à sa mère : « Que demanderais-je ? »
	Elle lui dit : « La tête de Jean le Baptiste ».
	Et étant rentrée sur-le-champ, en hâte
« Donne-moi, dit-elle, ici, sur un plat,	auprès du roi, elle lui demanda : « Je veux qu'aussitôt tu me donnes, sur un plat,

1. Voir, par exemple, le premier témoignage de Jean Baptiste, Mt., III, 11 et parallèles; la guérison de la belle-mère de Simon Pierre, et la suite, Mt., VIII, 14-16 et parallèles; la guérison du paralytique, Mt., IX, 1-8 et parallèles; le festin offert au Maître par Lévi-Matthieu, Mt., IX, 9-13 et parallèles; l'homme à la main desséchée et sa guérison, Mt., XII, 9-14 et parallèles; toute l'histoire du démoniaque de Gêrasa, Mt., VIII, 28-34 et parallèles; toute l'histoire de la résurrection de la fille de Jaïr, avec, enchevêtré dans l'autre, l'épisode de la femme au flux de sang, Mt., XI, 18-34 et parallèles, etc...

la tête de Jean le Baptiste. »	la tête de Jean le Baptiste. »
Et, attristé, le roi	Et devenu triste, le roi
à cause des serments et des con-	à cause des serments et des invi-
vives	tés
ordonna de donner (la tête),	ne voulut pas peiner la jeune
et envoyant,	filles;
	et aussitôt, le roi, ayant envoyé
	un garde,
	prescrivit d'apporter la tête (de
	Jean).
il décapita Jean dans la prison	Et étant allé, il le décapita dans
et sa tête fut apportée sur un	la prison
plat	et il apporta sa tête sur un plat
et fut donnée à la jeune fille	et la donna à la jeune fille
et elle l'apporta à sa mère.	et la jeune fille la donna à sa
	mère.

Mt., xiv, 6-12.

Mc., vi, 21-28.

Ces ressemblances, pour importantes et caractéristiques qu'elles soient, sont toutefois moins déconcertantes que les différences qui en présentent, pour ainsi dire, le revers. Sur le fond, sur la suite, sur le style, ces différences ne sont pas seulement considérables et nombreuses, mais semblent parfois obéir à des lois contradictoires. Ce n'est qu'à grand'peine — et non sans recourir à de menus coups de force critiques — qu'on arrive à les classer en séries homogènes.

Pour les matières traitées, on constate d'abord que deux sur trois de nos évangiles nous donnent, avant d'entrer dans le cadre classique, une histoire de l'enfance de Jésus, d'ailleurs telle que, si nous ne possédions que l'une d'entre elles, il nous serait impossible d'imaginer l'autre. Dans l'intérieur même du cadre, nous constatons des présences et des absences également imprévues. Par exemple saint Luc, dans un évangile destiné aux Gentils, omet un très long passage d'une de ses sources essentielles<sup>1</sup> (Mc., vi, 45-viii, 9) qui se trouve également dans Matthieu, et renferme l'excursion de Jésus en terre païenne avec l'incident si touchant pour ses lecteurs, et qu'il pouvait récrire à sa façon, de la femme

1. Là-dessus, voir plus bas, p. 111-112.

chananéenne. Ailleurs, il n'a pas, nonobstant un contexte tout à fait semblable, quelques-unes des paroles les plus caractéristiques du Maître en faveur des Gentils, paroles que Matthieu et Marc ou que Matthieu seul, qui écrit pour des Juifs, nous ont gardées<sup>1</sup>! Par contre, sur vingt récits de miracles, il en a six qui lui sont particuliers, et sur vingt-trois paraboles, dix-huit<sup>2</sup>.

L'ordre et la suite des discours et des épisodes offrent des dissemblances aussi marquées : saint Luc place au début du ministère de Jésus, avant la vocation non seulement des Douze, mais des Quatre, la prédication à Nazareth qui est renvoyée par les autres à une époque très postérieure<sup>3</sup>. Il garde, du Discours sur la Montagne tel que Matthieu le donne, une instruction de moins de trente versets, et distribue une grande partie du reste dans une dizaine de contextes différents<sup>4</sup>. La suite des faits, dans nos deux premiers évangélistes, donne lieu à des constatations qui ne sont pas moins paradoxales<sup>5</sup>.

1. « Aussi vous dis-je que le Royaume de Dieu vous sera retiré (à vous Juifs) et sera donné à une nation qui en fera les fruits », Mt., xxi, 43 et comparez Lc., xx, 17. — « Et cet Évangile du Royaume sera prêché dans toute la terre en témoignage à toutes les nations », Mt., xxiv, 14. — « Et il faut auparavant que l'Évangile soit prêché à toutes les nations », Mc., xiii, 10 et comparez Lc., xxi, 19.

2. On peut voir les tables dressées par A. Plummer, *A Critical... Commentary... to... Luke*<sup>4</sup>, Edinburgh, 1901, p. xli. Si l'on distingue des « Paraboles » les « Comparaisons » et les « Histoires exemplaires », avec A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I et II<sup>2</sup>, Tübingen, 1910, II, p. vii, viii, on arrive à quatorze morceaux propres à saint Luc, sur cinquante-trois. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, en discerne et nomme seize. Il y a, dans ces évaluations numériques, une part d'arbitraire impossible à éliminer. Faut-il compter pour deux les comparaisons jumelles du Constructeur imprévoyant et du Roi imprévoyant? (Lc., xiv, 28-33). C'est ce que font Plummer et Streeter, mais non Jülicher.

3. Lc., iv, 16-30; Mt., xiii, 53-58; Mc., vi, 1-6.

4. Voir Lc., vii, 20-49 et vi, 31; xi, 2-4, 9-13, 33-35; xii, 21-34, 58-59; xiii, 24-27; xiv, 34-35; xvi, 13, 17-18.

5. Voir là-dessus l'Introduction à *l'Évangile selon saint Matthieu* du R. P. Lagrange, Paris, 1923, p. XLIII-XLIX; et les analyses si consciencieuses de V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, II, Cambridge, 1909, Table I; ou celle de Burton et Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920, p. ix-xxii.



Si l'on prend comme fil la narration de saint Marc, qui est bien dans l'ensemble la plus naturelle, on voit que Matthieu, d'accord avec cette narration quant à la suite des épisodes, — en dépit de quelques omissions et de plus nombreuses additions — pendant des sections considérables (Mt., xiv-xviii, Mc., vi-ix; Mt., xix-xx, 34, Mc., x; Mt., xxvi et xxvii, Mc., xiv et xv), altère souvent et profondément cet ordre dans d'autres sections (comparer par exemple Mt., iii à xiv avec Mc., de iii à vi, 14)<sup>1</sup>.

Quant au style, l'étude attentive des milliers de faits sur lesquels porte la comparaison, si elle complique le problème et en rend un exposé sommaire presque impossible, on ne peut nier qu'elle amène à des résultats d'ensemble assez fermes. Dans un très grand nombre de cas en effet, disons dans le plus grand nombre, on peut dire, avec une haute probabilité, le *pourquoi* de modifications qui paraissent d'abord échapper à toute loi. Ce que nous avons indiqué plus haut du but, des destinataires, de la culture littéraire de nos évangélistes, explique très souvent les particularités de vocabulaire, de tour et de syntaxe. Très souvent, mais pas toujours; il s'en faut même de beaucoup! Il arrive en effet que c'est le texte censé le plus simple, le moins surveillé, le moins « écrit », qui se présente, comparé aux autres, comme moins spontané, retouché, secondaire<sup>2</sup>.

1. Ainsi, toute la série des miracles au bord du lac : tempête apaisée, démoniaque de Gêrasa, résurrection de la fille de Jaïr, placés dans Marc (iv, 35-v, 43) *après* la grande discussion sur l'expulsion des démons au nom de Béelzebub, la démarche des proches de Jésus, le développement sur le but des Paraboles et l'énoncé des principales (Mc., iii, 19-iv, 34), sont placés dans saint Matthieu *avant tous ces épisodes* (Miracles dans Mt., viii, 18-ix, 34; épisodes dans Mt., xii, 22-xiii, 53). De même la mission des apôtres et les instructions du Maître à ce propos, qui figurent dans Marc *après la prédication infructueuse de Jésus à Nazareth* (prédication à Nazareth, Mc., vi, 1-6a; mission des apôtres, Mc., vi, 6b-11), sont placés par Matthieu *avant* (Nazareth, Mt., xiii, 54-58; mission des apôtres, Mt., ix, 35-x, 42). « Marc et Matthieu ont suivi chacun l'ordre qui leur convenait. Les faits suggèrent l'indépendance des deux côtés, plutôt que la dépendance » : Lagrange, *loc. laud.*, p. XLVI.

2. C'est un fait reconnu par les spécialistes les plus consciencieux, tels que Sir John Hawkins et les auteurs (parmi lesquels il figure en bonne place) des précieuses *Studies in the Synoptic Problem* publiées en

Comment expliquer le fait synoptique ainsi défini par les ressemblances et les différences portant à la fois sur le fond, la suite et le style de nos trois premiers évangiles? La plus simple des solutions consiste à dire que Matthieu, Marc et Luc ont utilisé, chacun pour son compte, et indépendamment des autres, des sources orales, fixées et pour ainsi dire stéréotypées par des procédés traditionnels. Après beaucoup d'autres, et notamment le très érudit Arthur Wright<sup>1</sup>, mais avec des arguments renouvelés, cette thèse a été reprise brillamment, en ce qui touche du moins les paroles de Jésus, par le P. Thaddée Soiron<sup>2</sup>. Je crois, pour ma part, qu'elle renferme une bonne part de vérité. La méthode employée pour la dégager fait plus de justice à l'histoire et aux vraisemblances que l'analyse presque exclusivement littéraire accomplie pour ainsi dire *in vitro*, par la plupart des critiques, en ces derniers temps. Mais, outre qu'il est plus difficile de l'appliquer à la transmission des faits qu'à celle des paroles du Seigneur, elle ne laisse pas, même par rapport à celles-ci, d'offrir des difficultés.

Diamétralement opposée à cette conception est la théorie, aujourd'hui encore dominante, bien que, çà et là, battue en brèche, dite des *Deux Sources*<sup>3</sup>. Par son élégante simplicité

1911 par les Membres de l'Université d'Oxford, éd. W. Sanday, Oxford, 1911. L'éditeur note justement que s' « il y a une forte prépondérance d'indices en faveur de la conclusion adoptée (la priorité littéraire de notre second Évangile), c'est après tout une prépondérance, et non une masse compacte de détails convergeant dans le même sens. Il subsiste un reliquat, un certain nombre de cas dans lesquels la relation habituelle des documents entre eux ne se vérifie pas » : W. Sanday, *loc. laud.*, p. 9.

1. Dans l'Introduction de sa *Synopsis of the Gospels in Greek*, London, 1903.

2. « Par ainsi il est prouvé certainement que la tradition orale des *Logia* de Jésus est parvenue jusqu'au seuil de la composition des évangiles de Matthieu, Marc et Luc, et leur a fourni immédiatement les matériaux de leur travail écrit » ; *Die Logia Jesu*, Münster, 1916, conclusion, p. 168. Dans son Introduction, Soiron cite comme un de ceux qui lui ont ouvert la voie, après le vieux Gieseler en 1818, Paul Fiebig, notamment dans son travail *Die mündliche Ueberlieferung als Quelle der Synoptik*.<sup>2</sup>, dans les *Neutest. Studien G. Heinrici... dargebracht*, Leipzig, 1914, p. 79 suiv.

3. *Zweiquellentheorie*.

— qui n'exclut pas d'ailleurs des nuances très appréciables — on peut dire que cette hypothèse a rallié la plupart des critiques libéraux de notre temps, et un bon nombre des autres. Elle distingue, en gros, deux documents à la base de nos évangiles selon Matthieu et Luc. L'un des deux est un récit surtout historique, très semblable sinon identique à notre Marc actuel. L'autre (auquel on réserve le sigle Q, lettre initiale du mot allemand source, *Quelle*), était un recueil de discours du Christ <sup>1</sup>, encadrés de quelques détails de faits, rédigé peut-être en araméen et — pourquoi pas? — par l'apôtre Matthieu. Dans des versions sans doute assez différentes, l'essentiel de Q est parvenu sûrement au rédacteur de nos premier et troisième évangiles, peut-être aussi du second. Ces deux documents principaux n'excluent pas pour Matthieu, et encore moins pour Luc, l'existence d'autres sources de moindre importance, qu'on s'efforcera de déterminer.

L'essentiel de cette hypothèse — que beaucoup d'auteurs ne prennent plus la peine de discuter dans ses grandes lignes, mais seulement de préciser quant à ses aspects secondaires <sup>2</sup> — consiste dans la priorité de l'évangile selon saint Marc, et l'identification de la source principale commune aux rédacteurs de « Matthieu » et « Luc », avec un recueil contenant presque exclusivement des paroles de Jésus. C'est à propos seulement de ce recueil qu'il pourrait être question de saint Matthieu <sup>3</sup>.

1. Nombre de critiques, reprenant une idée de Fr. Schleiermacher (*Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien*, 1832), entendent de ce recueil de discours ce que Papias dit touchant le caractère et la langue de notre premier évangile. (Ci-dessus, p. 57). Dans l'*Introduction aux Évangiles Synoptiques* par Maurice Goguel, de la *Bible du Centenaire*, publiée par les protestants français, Paris, 1918, IV, p. 16, 17, cette opinion est adoptée comme indiscutable.

2. Relation de la première source avec notre Marc actuel et s'il y a lieu de supposer un pré-Marc (*Urmarkus*), ou, du moins, une édition sensiblement différente de la nôtre; étendue et origine de la source particulière à Luc, ix, 51-xix, 28; étendue, nature et forme littéraire de Q.; source des récits de l'Enfance, etc...

3. Il n'y a donc pas lieu d'annexer aux tenants de la théorie des Deux Sources, les exégètes catholiques qui, comme feu E. Manganot, le R. P. Lagrange, M<sup>sr</sup> Batiffol, les professeurs A. Camerlynck, Fr. Tillmann, J. Sickenberger et bien d'autres, distinguent deux aspects dans la pre-

Entre ces positions, qu'on peut appeler extrêmes (parmi celles qui ont obtenu l'adhésion d'hommes vraiment compétents), s'étend un arc-en-ciel d'opinions qu'il faudrait un volume pour dénombrer seulement. Nous n'avons rappelé celles-ci que pour situer, en critique et en histoire, l'enquête que nous menons sur les sources des narrations synoptiques.

Connaître, mettre en pratique et propager l'Évangile de Jésus fut dès le début la raison d'être de la communauté primitive. Or cet Évangile avait pour objet, et pour règle essentielle, les actes et les paroles du Seigneur<sup>1</sup>. La solution de toutes les questions posées par l'expansion et l'existence même du petit groupe initial en dépendait. A toutes les étapes de son développement autonome, en marge du Judaïsme officiel, puis en opposition avec lui, qu'il s'agit de problèmes d'ordre intérieur ou extérieur, c'est aux enseignements ou aux exemples du Christ qu'était le dernier recours. Les dons mêmes de l'Esprit, cette allégresse conquérante, cette puissance soudaine qui s'emparait des fidèles pour leur donner une assurance surhumaine<sup>2</sup>, pour appuyer leur témoignage de signes et de merveilles<sup>3</sup>, pour mettre un terme à leurs hésitations et à leurs doutes<sup>4</sup>, loin de se substituer au Christ de l'histoire, le servaient. L'Esprit est le témoin de Jésus<sup>5</sup>, son lieutenant, le répétiteur infailible de ses leçons<sup>6</sup>, l'avocat second<sup>7</sup> qui plaide la même cause. Il dépend de lui, s'y réfère entièrement, trouve dans la confession de la transcendance

mière de ces thèses touchant la priorité de Marc, et identifient substantiellement notre premier évangile, dans sa rédaction actuelle, avec l'œuvre de saint Matthieu.

1. Τὰ ἐπὶ τοῦ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. L'Ancien dans Papias, cité par Eusèbe, *HE*, III, 39, 14.

2. Mc., xiii, 11 et parallèles.

3. Actes, iv, 31, suiv.

4. Touchant par exemple l'admission des Gentils dans l'Église, Actes, x, 44-47, coll. xi, 15, suiv.

5. Ὁ ἑαυτοῦ μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, Jo., xv, 26.

6. Jo., xiv, 26.

7. Ἄλλος παράκλητος, Jo., xiv, 16. Sur tous ces textes, voir *The Holy Spirit in the New Testament*, de H. B. Swete, London, 1909. Sur l'avocat second « not the Christ, but the Chrism; not the Son, but the Spirit of the Son », p. 300, 372, 373 de l'édition de 1919.

du Seigneur la norme qui permettra de distinguer son inspiration authentique de ses contrefaçons<sup>1</sup>. C'est un fait constant et, du simple point de vue de l'histoire, bien remarquable, que l'usage, partout reconnu et parfois prépondérant, des dons spirituels ait constamment tendu à rehausser et à glorifier, loin de la supplanter ou de l'obnubiler, la médiation personnelle de Jésus.

Dans ces conditions, la possession de ses enseignements dont on ne distinguait pas, pour l'autorité et la valeur d'instruction, les exemples<sup>2</sup>, était un besoin primordial. Un disciple n'attendait pas, pour le ressentir, d'être mis en demeure de confesser sa foi, ou de la propager. Il s'agissait d'abord pour lui de l'éclairer, et de la concilier avec les exigences très pressantes au début, de sa conscience d'Israélite. Plus encore, il s'agissait de nourrir ce qui fut, dès le début, non l'adhésion à une doctrine de philosophie, mais le don sans condition de soi-même à une personne adorable.

Le recours aux témoins autorisés<sup>3</sup> s'imposait alors, et les apôtres, avec ceux qu'on nous montre, dès le lendemain de l'Ascension, groupés autour d'eux<sup>4</sup>, étaient amenés insensiblement à ordonner en suites plus ou moins longues et cohérentes, dans des vues d'édification, d'instruction et d'apologie, les renseignements qui faisaient tout l'objet de leur message. Leur Maître avait d'ailleurs préparé ce travail. Très différente de l'enseignement des scribes par le ton d'autorité qui y règne, et par la fraîche nouveauté qui l'emplit, sa doctrine

1. Pour que nul n'en ignore, « je vous déclare donc que personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit : *Jésus maudit!* » et que personne ne peut dire : *Jésus Seigneur*, que sous l'influence de l'Esprit-Saint », I Cor., XII, 3 (sur ἀνάθεμα Ἰησοῦς, voir A. Deissmann, *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, p. 74 et notes). Même doctrine dans I Jo., IV, 2-3 : « tout esprit qui confesse que Jésus est venu en chair, est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus, n'est pas de Dieu, et c'est un esprit d'antéchrist, etc. ».

2. Ὡς ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, Actes, I, 1. Et comparez : « Ayant commencé par cette Écriture (Isaïe, LIII, 7, 8), (Philippe) *lui annonça* (littéralement, lui évangélisa) *Jésus* » εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν; Actes, VIII, 35.

3. Μάρτυσιν τοῖς προχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, Actes, X, 41.

4. Actes, I, 14.



était coulée, quant aux formes verbales et aux rythmes, dans les moules traditionnels de la Sapience d'Israël. Il est probable que, du vivant même de Jésus, bon nombre de ses paroles circulaient parmi ses disciples, avec un relief qu'elles ne devaient plus perdre.

Très vite, en tout cas, sous la pression des nécessités de la catéchèse et de la défense, certains ensembles se constituèrent. Les plus anciens spécimens que nous en possédions, fragments de l'enseignement donné à Paul de Tarse, quand, deux ou trois ans après la Passion du Christ, il reçut ce qu'il devait lui-même transmettre, une vingtaine d'années plus tard, aux Corinthiens, portent sur des faits de la vie du Maître : l'institution de l'Eucharistie et la catéchèse des témoins de la résurrection. D'autres suites renfermaient surtout des paroles : les enseignements recueillis par Matthieu dans ses cinq discours en offrent des modèles dont l'ordonnance actuelle n'est pas toujours primitive, mais dont les morceaux remontent aux plus anciens temps.

Bientôt, sous l'influence prépondérante des Douze, et tout d'abord de Pierre, que tous les documents nous représentent comme le chef de la communauté la plus ancienne<sup>1</sup>, ces catéchèses s'organisèrent dans un certain ordre. Si l'on pouvait tracer le développement de la matière évangélique, à la façon de ces cartes géologiques où les terrains émergent successivement, nous verrions apparaître d'abord, avec la suite privilégiée de la Passion, les épisodes du début : témoignage de Jean le Baptiste, baptême de Jésus, tentation ; certaines déclarations sur la Loi dans son contraste avec l'Évangile ; et la confession de Pierre encadrée dans les incidents qui la précèdent et la suivent. Nos trois rédactions synoptiques en portent la trace manifeste. Mais il est à peine douteux qu'à côté de

1. « Nous savons par Paul et par de faibles échos conservés dans les Actes, quelle a été l'importance de Pierre dans la formation de la plus ancienne Communauté et sa stabilité. Il m'a toujours semblé que cette extraordinaire importance de Pierre ne s'exprimait pas (pleinement) dans la tradition synoptique, qui est pourtant la source première pour notre connaissance de la plus ancienne Communauté » : R. Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*, etc., ZNTW, 1920, p 171.

ces ensembles, nous verrions apparaître des traits et des paroles qu'un seul ou deux de nos évangélistes, ou Jean tout seul, nous a transmis, ou peut-être aucun des quatre.

Loin de s'étonner des divergences et des lacunes de nos récits canoniques, il faut plutôt admirer leur entente sur les points essentiels, et leur ressemblance littérale en tant d'autres. Cette unité relative, allant çà et là jusqu'à l'uniformité, serait sans doute bien plus grande si nous avions conservé les catéchèses primitives dans la langue où elles furent d'abord conçues et (s'il est permis de parler ainsi) oralement rédigées<sup>1</sup>. On sait qu'il n'en est rien. Jésus parlait la langue des Israélites palestiniens de son temps, et c'est dans cette même langue araméenne que ses disciples de l'Église-mère de Jérusalem enseignèrent et discutèrent d'abord<sup>2</sup>. Mais il fallut

1. Voir les Études de Primo Vannutelli, dans la *RB*, 1925, p. 32-53; 505-523.

2. Sur la question de la langue de Jésus, on trouvera dans l'énorme *Grammar of the Greek New Testament in the light of historical Research*<sup>3</sup>, de A. T. Robertson, New-York, 1919, p. 26 suiv., une revue des diverses opinions. Celle qui tient que le Christ a pu parler en grec, n'est pas surannée, puisque un savant comme J. H. Moulton la défend, *A Grammar of New Testament Greek*<sup>3</sup>, *Prolegomena*, p. 8 : « Que Jésus et ses Apôtres aient usé ordinairement de l'araméen, c'est hors de question ; mais qu'ils aient eu également le grec à leur disposition, c'est presque également certain. » Tous les savants sont d'accord au moins sur la première partie de la phrase. L'opinion commune est résumée par A. Deissmann, *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, 1923, p. 49-50 et W. C. Allen, *The Aramaic Background of the Gospels*, dans *Studies in the Synoptic Problem*, Oxford, 1911, p. 287-315. La question a été reprise et traitée au mieux par G. Dalman, *Die drei Sprachen Jesu*, dans *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, p. 1-35. Il conclut que Jésus entendait et parlait dans une certaine mesure le grec, comme tout Galiléen (contre Schulthess, *das Problem der Sprache Jesu*, 1917, p. 27). C'est à très juste titre que nous nous représentons l'interrogatoire de Jésus par Pilate, et les réponses du Maître (Jo., xviii) se passant sans interprète (p. 6).

Il est certain par ailleurs que la langue alors parlée en Palestine, et la seule couramment comprise par le peuple, était l'araméen. On ne peut douter que ce fût la langue principale de Jésus : « Jésus était, au sens encore plus fort du mot (que Paul) *Hébreu, fils d'Hébreux*. L'araméen de Judée était et reste la langue propre de sa parole et de sa pensée » : p. 15.

Enfin, il est certain que par la Bible, Jésus, comme tous les hommes pieux de son pays et de son temps, connaissait l'hébreu classique (p. 25-34). « Le fait que Jésus fit l'office de lecteur du passage prophétique dans

aviser aux besoins de ceux, parmi les Gentils, qui formaient aux Juifs de la Dispersion une clientèle assez large, et parmi les Juifs eux-mêmes, hors de la Terre-Sainte, de ceux qui ne parlaient, ou ne parlaient commodément que le grec. De là une adaptation dont il ne faut pas exagérer la difficulté — car la Dispersion même, surtout par la version des Septante qui lui servait de Bible, avait déjà fourni une transition et un exemple de cette transcription, — mais qui restait laborieuse. Elle l'était d'autant plus que ceux qui accomplirent cette œuvre pour l'Évangile ne disposaient pas, saint Luc excepté, d'une culture étendue. Le mot de l'Ancien, rapporté par Papias, exprime assez naïvement un des aspects de la vérité : « Matthieu rédigea les oracles (du Seigneur) en langue hébraïque et chacun les interprétait comme il pouvait<sup>1</sup>. »

Dans ces conditions, on s'explique qu'une rédaction grecque écrite ait pu être largement utilisée et mettre son empreinte littéraire sur la traduction d'un ouvrage araméen, antérieur à cette rédaction et, dans son fonds, indépendant d'elle.

Mais une rédaction de la tradition évangélique s'imposa d'autant moins vite que la catéchèse orale araméenne ou déjà hellénisée était plus fixée et mieux assimilée. Sous ce rapport, nos habitudes modernes, occidentales, nous induisent presque automatiquement en erreur. Il nous faut positivement réagir contre elles pour entrer dans la pensée certaine d'une grande partie de l'antiquité orientale. La tradition orale, la récitation modulée et rythmée où l'accent même du Maître peut revivre, et qui n'a besoin ni d'un appareil coûteux de scription, ni d'un matériel encombrant et fragile, « la parole vivante et permanente<sup>2</sup> », voilà la conception véritable des premiers chrétiens,

la Synagogue de sa ville natale (Lc., iv, 16), implique qu'il était suffisamment versé dans l'hébreu. Aux deux langues, dont Jésus avait l'usage pratique, sa langue maternelle araméenne et la langue du gouvernement et des palestiniens immigrés, s'ajoutait, en tierce langue, la langue de la Bible » : p. 35.

1. Dans Eusèbe, *HE*, III, 39, 16. Sur le sens général de la phrase, voir ci-dessus, p. 59, n. 1.

2. « Car certes, je n'estimais pas pouvoir tirer des livres une utilité comparable à celle de la parole vivante et permanente, *παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης* : Papias, dans Eusèbe, *HE*, III, 39, 4.

fidèles au génie de leur race et aux habitudes de leur temps.

Toutefois cet état de choses ne pouvait se maintenir longtemps. Les évangélistes formés étaient rares et incapables de suffire aux besoins des Églises : comment n'eût-on pas désiré de garder, fixé par écrit, l'essentiel de leur enseignement<sup>1</sup>? Une liste des témoignages rendus au Christ par les prophètes de l'Ancien Testament constituait d'autre part le premier instrument de l'apologétique au temps où la propagande chrétienne cherchait surtout ses adhérents dans les synagogues et autour d'elles<sup>2</sup>. Un recueil des paroles et exemples du Seigneur était d'un prix infini pour la vie morale et religieuse des fidèles<sup>3</sup>; or, la plupart, hors du petit monde palestinien, n'avaient ni le loisir, ni l'idée même de subir la formation mnémotechnique qui faisait d'un scribe converti et bien informé du Christ, un évangile vivant. Les besoins liturgiques allaient aussi dans le même sens : à côté des livres de l'Ancien Testament, usités dans toutes les églises, d'autres lectures s'imposaient, où les chrétiens retrouvaient les dispositions de la « nouvelle Alliance dans le sang du Christ<sup>4</sup> ».

Ces causes, et d'autres sans doute, firent accepter l'idée de mettre par écrit la catéchèse évangélique, dans ses par-

1. C'est à ce désir qu'est attribuée, dans les plus anciens renseignements (cités plus haut, p. 68-70) la rédaction écrite par Marc de la catéchèse de Pierre à Rome.

2. Nous possédons, incorporée dans notre premier évangile, toute une suite de textes formant l'esquisse d'une histoire prophétique du Christ. Un recueil de ce genre a-t-il existé, indépendamment de l'évangile, et antérieurement, c'est une question ouverte. La réponse affirmative paraît probable à V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, II, p. 344 suiv. M. Rendel Harris a développé l'hypothèse d'une façon très aventureuse : *Testimonies*, Cambridge, I, 1916; II, 1920. L'existence d'une série de textes applicables au Christ est au moins plausible; elle expliquerait assez bien le caractère hétérogène du texte des citations de l'Ancien Testament dans saint Matthieu.

3. Joh. Weiss montre bien comment l'idéal de la vie chrétienne se modela dans la communauté primitive sur les enseignements du Seigneur : *Das Leben nach den Worten des Herrn*; dans *Das Urchristentum*, p. 56-60.

4. I Cor., xi, 25. C'est par leur usage dans le service liturgique que saint Justin introduit (*Première Apologie*, ch. LXVI) la mention des évangiles écrits.

ties principales au moins. Il n'est pas du tout certain que les premiers essais de ce genre aient contenu toute l'histoire de Jésus, même depuis le baptême de Jean. Il est au contraire plus vraisemblable que certaines suites d'enseignements et d'épisodes — le témoignage du Baptiste, les premières paraboles du Royaume de Dieu, la doctrine de l'Évangile contrastée avec l'interprétation alors commune de la Loi ancienne; le groupe formé par la confession de saint Pierre, la prophétie de la Passion et la Transfiguration; les grandes discussions des derniers jours, y compris le discours sur les fins dernières et la parabole des méchants Vignerons; le récit de la Passion — furent d'abord mises par écrit. Nos évangiles synoptiques présentent tous, en effet, même le second dans sa dernière moitié, des caractères qui s'expliquent mieux par l'utilisation de documents écrits.

La transmission orale, avec les accidents d'ordre mécanique qu'elle entraîne, rend bien compte sans doute de la ressemblance générale des récits, et de certaines divergences de détail déconcertantes, dont les partisans de la méthode purement littéraire ne se tirent que par des prodiges d'ingéniosité. Mais d'autres aspects du fait synoptique appellent une explication d'ordre littéraire. Un des plus frappants, semble-t-il, bien qu'on ne l'ait guère souligné jusqu'ici, est la différence de traitement, dans nos trois premiers évangiles, entre les deux catéchèses majeures et jumelles de la Passion et de la Résurrection. Encore que les récits de la Passion dépendent, chez saint Luc, pour de nombreux et importants détails, de sources particulières, c'est un fait que les grandes lignes de la triple synopse concordent. C'en est un autre, que la catéchèse des trois évangélistes est spécialement riche et suivie : elle laisse peu à désirer à la curiosité du lecteur. Celle de la Résurrection, au rebours. Non seulement elle est fort différente chez ceux de nos auteurs où elle est moins incomplète<sup>1</sup>, mais elle est chez tous sommaire et pleine de lacunes.

Les quelques lignes de la catéchèse primitive sur le même sujet que saint Paul, écrivant aux Corinthiens, nous a conservées, trouvent moyen d'ajouter à ce que nous savons par les

1. Sur le cas particulier de la finale de Marc, voir le tome II, p. 500.



Synoptiques<sup>1</sup>. Nul ne peut douter pourtant que l'Évangile de la Résurrection fût considéré par tous, aux temps les plus anciens, comme privilégié, indispensable, fondamental<sup>2</sup>. Il y a donc, dans l'indigence relative et la divergence des premiers évangélistes (avec une présomption d'honnêteté qui n'est pas à relever ici), une marque de dépendance par rapport à des documents *écrits*. Dans l'hypothèse de traditions orales stéréotypées, une disproportion aussi flagrante ne s'expliquerait pas.

Cet indice s'ajoute à plusieurs autres. Quand on compare les deux ou les trois versions synoptiques d'un même fait ou d'un même discours, on remarque des différences, en grand nombre, qui sont d'ordre personnel et littéraire. Elles sont, en effet, — abstraction faite des cas aberrants signalés plus haut, — explicables par le but et la manière de chaque auteur, tels que nous les avons définis plus haut. Elles supposent, dans un très grand nombre de cas, un texte grec premier, connu, amendé, complété, simplifié pour des raisons qui sont manifestes. Notre second évangile donne très souvent l'impression que c'est lui qui a servi de base au travail des autres. Supposer que ces corrections et retouches ont été faites sur des traditions purement orales, c'est prêter à celles-ci une fixité, permettant de les retravailler à loisir, que la rédaction rend seule possible.

Le phénomène des doublets, c'est-à-dire de paroles répétées plusieurs fois dans un contexte différent, au cours d'un même évangile, s'interprète ainsi plus aisément chez un auteur qui se sert de documents écrits<sup>3</sup>. Si l'on retrouve dans deux ca-

1. I Cor., xv, 5-6.

2. « C'est un des faits historiques les mieux établis que l'apôtre Paul n'a pas été le premier à mettre aussi énergiquement en évidence la mort et la résurrection de Jésus, mais qu'en leur reconnaissant une telle portée, il était absolument sur le terrain de l'Église primitive. « Je vous ai transmis, écrit-il aux Corinthiens, ce que j'ai reçu moi-même (de la tradition) à savoir que Jésus est mort pour nos péchés, et que le troisième jour, il est ressuscité. » Sans doute, Paul a fait de la mort et de la résurrection de Jésus l'objet d'une spéculation particulière, et condensé en quelque sorte tout l'Évangile dans ces deux faits, mais déjà les disciples personnels de Jésus et l'Église primitive les tenaient pour fondamentaux ». A. von Harnack, *L'Essence du Christianisme*, 2<sup>e</sup> trad. fr., 1907, p. 188-189.

3. Sur ces doublets, tels qu'ils se trouvent dans saint Matthieu (saint

thédrales un groupe de figures traduisant un même symbolisme par des attitudes semblables, on conclut à l'existence d'un prototype commun que ces groupes reproduisent, ou au fait que l'un est la réplique de l'autre. Pareillement, quand l'un au moins des passages où figure la parole répétée, se trouve enchâssé dans une suite caractéristique, qu'on retrouve telle quelle dans un autre évangéliste, la conclusion naturelle est que l'un dépend de l'autre sur ce point, ou que tous les deux se sont servis d'un même document préexistant. Nous croyons qu'en réalité les deux cas se sont présentés.

Reprenons, dans la perspective de ces faits, nos trois premiers évangiles, en commençant par celui auquel nous avons les meilleures raisons d'assigner des sources écrites.

Saint Luc renvoie en effet, dans son Prologue, à « plusieurs » qui ont, avant lui, traité le sujet qu'il aborde à son tour. Il ne se réclame pas explicitement de l'œuvre écrite de ces pionniers, mais on conviendra que celles de leurs rédactions que garantissait l'autorité des informateurs les plus compétents<sup>1</sup>, ont dû figurer en bonne place parmi les sources du nouvel évangéliste. C'était éminemment le cas pour l'ouvrage de Matthieu, qu'il fût ou non dès lors accessible, au moins partiellement, en une version grecque; et pour la catéchèse de Pierre rédigée par Marc.

En fait, la dépendance de notre troisième évangile par rapport au second est manifeste<sup>2</sup>. Dans trois importantes sections, allant à peu près au tiers de son ouvrage, Luc suit pas à pas son devancier, ajoutant parfois, retranchant peu et pour des raisons souvent aisées à fournir; récrivant et fondant

Marc n'en compte qu'un, encore contesté; saint Luc, onze; saint Matthieu, vingt-deux : chiffres donnés par Sir John Hawkins dans ses *Horae Synopticae* voir l'étude détaillée du R. P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. XLIX-LVIII.

1. « Ceux qui ont été depuis le début les témoins oculaires et les serviteurs de la parole », Luc, I, 1.

2. « Que Marc lui ait servi de base (à Luc), c'est une chose si communément reconnue présentement qu'il n'y a pas lieu d'y insister longuement », H. Cladder, *Unsere Evangelien*, I, 1919, p. 140. Presque seul, M. E. Levesque, tout en reconnaissant la dépendance de Luc par rapport à la catéchèse romaine de Marc, refuse d'y voir une dépendance littéraire : *Nos Quatre Évangiles*<sup>3</sup>, Paris, 1923.

toujours, à sa manière, mais en gardant une foule d'expressions caractéristiques. Quand, dans la première de ces sections *marciennes*<sup>1</sup>, nous trouvons quinze petits ensembles rapportés de suite et selon le même ordre, sans omission ni d'un incident ni d'une idée importante, sans transposition non plus ; quand la seconde<sup>2</sup> nous offre quinze morceaux de suite, sans une omission et « avec une seule addition qui est en réalité une transposition<sup>3</sup> » ; quand la troisième<sup>4</sup>, avec des omissions et des additions mais dans le même ordre et sans aucune transposition, reproduit vingt-trois « péricopes » marciennes, nous avons le droit de conclure que la cause est entendue. L'indépendance de saint Luc par rapport à sa source, telle qu'elle se manifeste ailleurs, ne saurait infirmer cette évidence<sup>5</sup>.

Car il est très véritable que l'auteur ne s'inféode pas à un seul informateur, celui-ci fût-il son ancien compagnon d'apostolat à Rome, et l'interprète de Pierre. S'il se fie à lui pour la trame et la matière d'une bonne part de son récit, Luc recourt encore à d'autres et il les utilise — nous pouvons le présumer par la façon dont il adapte le texte de Marc — avec un singulier mélange de fidélité (d' « objectivité », si l'on veut) pour le fond, et de souple liberté pour la forme. Un bon cinquième de l'évangile recouvre<sup>6</sup>, quant au sujet traité, et

1. Luc, iv, 31-vi, 19, suit Marc, i, 21-iii, 12.

2. Luc, viii, 4-ix, 50 suit Marc, iv, 1-ix, 40.

3. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 1; on peut voir dans le même ouvrage, p. XLVIII-LVII, la justification détaillée de ces affirmations.

4. Luc, xviii, 15-xxi, 38 suit Marc, x, 13-xiii, 37.

5. Voir là-dessus l'admirable *essai* de Sir John Hawkins, *Three Limitations to St Luke's use of St Mark's Gospel*, dans les *Studies in the Synoptic Problem* d'Oxford, 1911, p. 27-94. Il rappelle en débutant qu'un peu plus des deux tiers de Luc, 798 versets sur 1149, « peuvent être allégués à divers titres comme appui de l'opinion d'après laquelle l'auteur de cet évangile s'est servi de Marc, non seulement comme l'une de ses sources principales, mais comme d'un cadre général », *loc. laud.*, p. 29.

6. D'après les chiffres, toujours si scrupuleusement établis de Sir John Hawkins — qui coïncident d'ailleurs à peu près avec les constatations d'A. von Harnack faites indépendamment des siennes : *Sprüche und Reden Jesu*, 2<sup>e</sup> cahier dans *Beitraege*, Leipzig, 1907, p. 88-102, et *Double Tradition of Matthew and Luke*, dans les *Studies in the Synoptic Problem*, Oxford, 1911, p. 108-118; sur l'indépendance, *Ibid.*, p. 112, note 1, —

avec d'incessantes rencontres d'expressions qui vont çà et là jusqu'à l'identité, la même étendue de notre évangile actuel selon saint Matthieu. Ce fait certain implique une dépendance de Luc par rapport à son devancier, d'autant que les passages semblables appartiennent presque tous aux discours du Christ, qui forment la partie la plus élaborée et caractéristique du premier évangile. De quelle nature est cette dépendance? Littéraire? ou seulement traditionnelle, la catéchèse de Matthieu étant alors parvenue jusqu'à Luc avant d'être rédigée en araméen, ou du moins avant d'être traduite en grec? Dans la première hypothèse, est-ce le premier évangile en son entier, ou une portion seulement, qui était sous les yeux de l'écrivain<sup>1</sup>? Enigmes du problème synoptique! Une dépendance lit-

environ 277 versets de Luc au plus, et 225 au moins [sur 1149], répondant à 298 versets de Matthieu au plus, à 236 au moins (sur 1068).

1. C'est en partant de cette partie commune à Matthieu et à Luc qu'on a essayé de reconstruire le fameux document Q fondement essentiel de la théorie dite des Deux Sources. Une restitution approchée n'est pas impossible, Harnack et Hawkins l'ont exécutée (*U. U.*) avec une rare virtuosité! Seulement le document ainsi obtenu — qui contient surtout des paroles du Christ, mais non exclusivement (Harnack, *Sprüche und Reden*, p. 115, reconnaît dans les 60 morceaux de cette mosaïque, 7 histoires, 11 ou 12 paraboles, 13 discours suivis, 29 paroles détachées ou petits discours) — aboutit à un ensemble incohérent, acéphale et tel que l'autonomie d'un pareil morceau est hautement invraisemblable. Il n'aurait été ni un simple recueil de paroles du Christ, ni un récit suivi; nombre de fragments qui le composent supposent connus des faits que le document ne rapporte pas; la Passion en aurait été totalement absente, etc... B. H. Streeter a beau dire que la rédaction d'un tel document « est parfaitement intelligible, comme écrit pour supplémenter la tradition vivante d'une génération qui avait connu le Christ », et à laquelle les faits n'avaient pas besoin, en conséquence, d'être rappelés (*The Literary Evolution of the Gospels*, dans *Studies in the Synoptic Problem*, p. 215), il ne rend pas vraisemblable l'existence autonome de ces *membra disjecta*. « Un torse, si beau qu'il fût, n'aurait pas été composé à l'état de mutilation » : M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, 1923, p. CXXIV.

En somme, pour reconstruire Q on a le choix entre l'extraction de la matière commune à Luc et à Matthieu (avec quelques recours éventuels à Marc) et cette méthode s'appuie au moins sur une base textuelle solide, mais on aboutit à un monstre; — et une restitution conjecturale qui peut aboutir à un ensemble très homogène. C'est ce qu'a fait par exemple

téraire, mais partielle, nous paraît répondre mieux à la complexité du fait. La contribution sûrement originale du troisième évangéliste à l'histoire de Jésus, ce qu'on appelle « le bien particulier de Luc » — histoire de l'enfance de Jésus; « petite » et « grande interpolation » dans le cadre fourni par saint Marc<sup>1</sup>; version si particulière de la passion et de la Résurrection — nous renvoie enfin à d'autres sources qu'on peut conjecturer, mais non désigner assurément.

Notre second évangile, en tant qu'il est un récit — et il est avant tout cela, ne comprenant qu'un seul discours un peu étendu, — est fondé sur un témoignage de première main, que tout nous amène à identifier avec celui de Pierre. Il en conserve si bien le tour spontané, la vivacité rude, qu'on pourrait dire qu'il est ce témoignage même. Toutefois, nous l'avons déjà observé plus haut, sa rédaction, en ce qui concerne les paroles du Christ, ne paraît pas indépendante de ce qui forme le fonds essentiel de notre premier évangile<sup>2</sup>. Cette dépendance est-elle d'ordre littéraire? est-elle une simple réminiscence? Les deux opinions peuvent se défendre par des arguments sérieux.

W. C. Allen, *The Book of Sayings used by the Editor of the First Gospel*, dans les *Studies in the Synoptic Problem*, p. 235-289.

Rejetant la méthode et les résultats de Harnack, il part du seul texte de Matthieu, soutenu quelquefois par Marc, et reconstruit, d'après les vraisemblances, un ensemble sans narrations ni miracles; c'est l'arbitraire à peu près sans contrôle.

1. La « petite interpolation », Lc., vi, 20-viii, 3 (83 versets d'après Hawkins); la « grande interpolation », Lc., ix, 51-xviii, 14 (350 ou 351 versets, selon qu'on admet xvii, 36, comme authentique ou non).

2. Je renvoie là-dessus à la dissertation de B. H. Streeter dans les *Studies in the Synoptic Problem: St Mark's knowledge and use of Q*, p. 166-184. La comparaison des passages communs aux trois synoptiques montre en effet que Marc habituellement plus complet et plus coloré quand il s'agit des faits, est en revanche plus court, plus terne, quand il s'agit des paroles. Là, et là seulement, se justifie le mot fameux de saint Augustin : *Marcus... pedisequus et breviator Matthaei*. Le fait est d'autant plus frappant que, selon la fine et juste remarque de H. B. Swete, *The Gospel according to S. Mark*, p. lxxiv, quand il s'agit d'instructions données en particulier aux Douze (par exemple vii, 18-23; viii, 17-21; ix, 33-50; xiii, 34-37) la « version de Marc est parfois plus longue et marquée — comme habituellement le sont ses récits — par des touches d'une fraîcheur, d'une originalité singulière ».



L'évangile selon saint Matthieu, sous sa forme actuelle, ne donne pas d'abord l'idée d'une traduction. Rédigé, nous l'avons vu, en un grec assez correct, il est plus composé, mieux équilibré, plus riche en informations et en doctrine que les deux autres. Les narrations qu'il renferme, comparées à celles de Marc, sont résumées, plus sèches, moins colorées, mais davantage surveillées : leur rédaction prête moins à interprétations téméraires, et parfois les prévient positivement. Aucun des Synoptiques ne renferme autant de doublets. Tous ces caractères, qui se découvrent à une étude attentive, conduiraient à tenir notre évangile pour secondaire et postérieur, au moins par rapport à Marc. Mais à cette induction, entièrement fondée sur la critique interne, s'oppose catégoriquement la tradition ancienne, unanime à reconnaître une priorité de fond et de rédaction à saint Matthieu.

Reprise à cette lumière (c'est la bonne méthode<sup>1</sup> de préférer en ces matières une once d'information ancienne, authentique, à une livre de conjectures érudites), l'étude du premier évangile nous découvre d'autres traits. Les ressemblances si frappantes et si nombreuses de vocabulaire et de tours qui existent entre son texte et celui de Marc se concilient, dans les parties de narration, avec une réelle indépendance quant aux faits. Sous ce rapport, Matthieu est beaucoup plus libre que Luc, tout en l'étant moins pour le style<sup>2</sup>. Quant aux parties doctrinales, nous venons de voir des critiques indépendants, et professant, comme B. H. Streeter, la

1. C'est pourquoi la Commission biblique pontificale a rendu un service important aux critiques de toute confession, en rappelant avec force, sur ce point, les exégètes catholiques aux données traditionnelles. Voir le décret du 19 juin 1911, n. 1-5 dans F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae catholicae*, Paris, 1920, p. 60-61 ; d'après L. Fonck, *Documenta ad Commissionem de Re Biblica spectantia*, Rome, 1915.

2. « Luc change très librement les mots et les tournures pour se rapprocher de l'élégance grecque, mais il reproduit tous les traits qui donnent aux faits leur physionomie ;... il a non seulement l'essentiel mais l'intégrité des récits de Marc. Or Matthieu présente le phénomène contraire. Il est beaucoup plus rapproché de Marc par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent par la façon de présenter les choses. » M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. LIX et voir les exemples, p. LXX-LXXVIII

priorité de Marc, reconnaître qu'elles rendent chez ce dernier un son moins primitif.

Chose plus considérable encore, notre évangile selon Matthieu, même dans sa teneur actuelle, possède, avec une unité de plan et de dessin vigoureuse, commandant les détails, et qui ne sent nullement la compilation<sup>1</sup>, une unité de sentiment<sup>2</sup>, qui nous renvoie nettement à une époque très ancienne, antérieure à la rédaction écrite de la catéchèse de Pierre. C'est tout l'Évangile qui est profondément enraciné dans le monde palestinien d'avant les grandes convulsions de 66-70. « A chaque pas nous sentons que Matthieu écrit pour ceux sur lesquels le Judaïsme pharisaïque exerce encore une force très réelle et puissante, à la fois d'attraction et de répulsion<sup>3</sup>. » Pas une page, l'on pourrait dire pas une phrase de son évangile qui ne soit éclairée par des précédents ou des concomitants d'ordre rabbinique et judaïsant<sup>4</sup>. Là-dessus, qu'il s'agisse des faits ou de la façon de les présenter, du fond des discours ou de la phraséologie, aucune comparaison possible entre Matthieu et les autres Synoptiques. Jean seul présente, en maint passage, un arrière-fonds sémitique aussi riche, encore que bien moins exclusif. La correction relative du texte grec n'exclut d'ailleurs aucunement un original araméen, que les procédés de composition et le choix des sujets traités rendent par ailleurs si vraisemblable<sup>5</sup>; cette correction suppose seulement une

1. « D'ailleurs il (Matthieu) reste, si on le considère quant à la forme, le plus ancien « livre d'Évangile » : les autres ont obtenu le rang et la dignité impliqués par de tels livres du fait qu'ils ont été mis sur le même plan que Matthieu » : Ad. von Harnack, *Beitrag*, IV, p. 94.

2. Nous l'avons fait ressortir plus haut, p. 63 suiv.

3. B. H. Streeter, *The Literary Evolution of the Gospels*, dans *Studies in the Synoptic Problem*, p. 220.

4. On peut en voir la preuve dans l'ouvrage si considérable de H. L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthaeus erläutert aus Talmud und Midrasch (Kommentar z. N. T. aus T. u. M., I)*, München, I, 1922, II, 1924. Matthieu à lui seul leur fournit plus de points de départ que les trois autres Évangiles et les Actes réunis.

5. Voir ci-dessus, p. 59 suiv., et pour l'examen détaillé de la langue de Matthieu, l'étude du P. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. LXXVIII-CXXIV, qui conclut : « A tout prendre, il nous semble donc plus probable que le premier évangile est une traduction, d'ailleurs assez

mise au point, par un traducteur soigneux et instruit.

Tous ces traits se concilient avec ceux que nous avons d'abord relevés, si nous admettons que notre premier évangile actuel, en dépendance littéraire par rapport au second, possède pour tout le reste, — pour ce qui fait ses os et sa chair — la priorité que son archaïsme, son absence de parti pris touchant les points qui divisaient les premiers chrétiens<sup>1</sup>, et le témoignage unanime de l'antiquité nous amènent à reconnaître. Rien dans le premier fait qui doive étonner. Quel qu'il ait été, et fût-il, ce qui est une conjecture plausible mais sans appui dans la tradition ancienne<sup>2</sup>, Matthieu en personne, — le traducteur de l'évangile araméen a très bien pu adopter les cadres, d'ailleurs consacrés dans leurs grandes lignes, dans lesquels Marc avait jeté, toute vive, la catéchèse de Pierre.

Il ne faut pas perdre de vue l'unité ou, pour mieux dire, l'identité fondamentale de la catéchèse apostolique, et que Matthieu avait rédigé non des souvenirs personnels, mais cette catéchèse dans l'établissement de laquelle il est hors de doute que Pierre tint un rôle prépondérant. Tout en modelant, dans une large mesure, pour la suite des récits surtout, qui formaient la partie la moins originale de l'ouvrage, sa narration sur celle du secrétaire de Pierre, le traducteur d'ailleurs a très bien su garder à son évangile l'unité doctrinale et littéraire qui le distinguait. A plus forte raison a-t-il pu, sans altérer substantiellement le livre de Matthieu, utiliser, avec certains traits épisodiques, les expressions de son successeur,

libre, d'un original sémitique... De plus cet original sémitique était plutôt araméen (qu'hébreu) » : p. cxii.

1. Matthieu, en effet, s'il est, de l'aveu général, le moins « paulinien » des évangélistes, en est le plus catholique. On a vainement cherché dans son ouvrage des traits dirigés contre la personne et les idées de Paul (voir par exemple la faiblesse de ce que suggère là-dessus Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 522-523). L'extension du Royaume de Dieu au monde entier, la substitution de l'Israël de Dieu à l'Israël de la chair, l'identification du premier avec l'Eglise, tout ce qui est l'âme de la doctrine de Paul, est clairement aussi celle du premier évangéliste.

2. « Mattheus, qui et Levi... primus in Judaea... Evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in graecum translulerit, non satis certum est » saint Jérôme, *De Viris illust.*, III.

pour le difficile passage de l'araméen en grec. Là même il sut conserver à l'œuvre originale son caractère propre, tout en lui assurant la force de pénétration que seule la langue grecque pouvait alors garantir à un livre.

Cette interdépendance de nos premiers évangiles explique assez naturellement, tout en faisant justice aux rares données de la tradition, un phénomène littéraire des plus complexes. En essayant de l'interpréter, plusieurs ont peut-être trop négligé la comparaison directe et minutieuse des textes; d'autres ont sûrement fait trop bon marché des informations anciennes.

### 5. — Valeur Historique des Évangiles Synoptiques.

Quelle est la valeur d'histoire des renseignements contenus dans les Synoptiques? Les critiques indépendants sont unanimes à leur en accorder une considérable. Les recherches que nous venons de résumer les ont amenés progressivement à modifier, dans un sens réactionnaire, des positions devenues indéfendables, touchant la date et l'authenticité générale<sup>1</sup> des documents chrétiens anciens. Un petit tableau synoptique le montrera d'emblée, quant à nos premiers évangiles. La controverse, pour la date du IV<sup>e</sup>, n'existe plus guère en fait.

	<i>Matthieu.</i>	<i>Marc.</i>	<i>Luc.</i>
D. F. Strauss (1835)		au plus tôt en 150	
F. C. Baur (1847)	130-134	150	150
E. Renan (1877)	84	vers 76	vers 94
Ad. von Harnack (1911)	vers 70	vers 65	vers 67

Il faut noter que le dernier auteur cité, le plus illustre théologien protestant de l'Allemagne contemporaine, tient l'évangile de Marc, utilisé par Luc vers 67, pour une seconde édition et estime que la source commune (Q), qu'il attribue, en même temps que le premier Marc, à Matthieu et à Luc, peut dater de « 50 environ, ou même avant<sup>2</sup> ».

1. Par là, j'entends l'attribution d'un ouvrage au milieu et au temps qu'on lui assignait traditionnellement.

2. *Beitraege*, IV, p. 87, note 1. Sur les autres dates, voir le même cahier de *Beitraege*, *passim*.

« Il y a soixante ans, écrit-il ailleurs<sup>1</sup>, David-Frédéric Strauss croyait avoir enlevé presque toute leur valeur aux trois premiers évangiles... le labeur historique et critique de deux générations a réussi à la leur rendre dans une large mesure... Les évangiles ne sont pas des « écrits de parti »... Ils appartiennent encore, pour l'essentiel de leur contenu, à l'époque primitive, judaïque, du Christianisme, à cette courte époque que nous pourrions appeler paléontologique. C'est un heureux accident, dont nous devons savoir gré à l'histoire, que nous possédions encore des relations datant de cette époque... Le caractère absolument unique des évangiles est aujourd'hui universellement reconnu par la critique... Que nous soyons là, pour l'essentiel, en face d'une tradition primitive, c'est incontestable. »

Si, de ces généralités, on descend au détail, on remarquera que les mêmes auteurs distinguent ordinairement, d'une façon assez abrupte, en deux catégories qu'ils traitent chacune pour elle-même, les enseignements du Christ, des faits de son histoire. La première de ces catégories est abordée avec beaucoup de respect et donne lieu à des conclusions généralement optimistes; la seconde soulève beaucoup plus de réserves.

Des raisons de philosophie générale, mais aussi de technique critique, sont à la base de cette différence de traitement. Il est manifeste que la présence, à dose massive, et dans toutes les couches discernables de la matière synoptique, d'un élément surnaturel, si elle n'autorise plus, comme du temps de Strauss, une exclusive globale, continue de rendre suspects à beaucoup les récits évangéliques. Nous le verrons quand nous aurons à apprécier les miracles de Jésus. Mais aussi une narration, le récit d'un épisode, prête souvent moins qu'un ensemble de paroles à une démonstration directe d'authenticité. Des enseignements comme ceux du Christ, par leur relief, leur nouveauté, leur limpidité diamantine, portent en eux-mêmes la preuve de leur origine. Il faut un parti pris bien fort pour attribuer à l'improvisation de prophètes anonymes les Béatitudes, le « Considérez les lis des champs », le « Rendez à

1. *L'Essence du Christianisme*, 2<sup>e</sup> trad. française, 1907, p. 32-34.



César... » ou la Parabole du Bon Samaritain<sup>1</sup>. Ajoutez que la nature des controverses, la position des questions, les allusions, fournissent de subtils recoupements avec tout ce que nous savons de l'état des esprits, des partis et des mœurs, à une époque donnée. Enfin, l'étude approfondie des rythmes évangéliques découvre, dans les discours de Jésus, sous les caractéristiques de chaque rédacteur, une étoffe continue, d'une qualité unique, garantie par la forme littéraire elle-même. On peut souvent, à l'aide de ces indices, faire la preuve directe de l'authenticité des paroles de Jésus; et cette preuve administrée dans beaucoup de cas particuliers couvre, à la façon d'une présomption générale, toute la partie doctrinale, didactique, de nos évangiles synoptiques. Il est même curieux de constater les scrupules de certains critiques libéraux, dans l'emploi des expédients destinés à évincer les textes particulièrement gênants.

Les faits se défendent moins bien que les paroles; n'ayant souvent pour eux que l'ingénuité, la transparente bonne foi de ceux qui les ont consignés. Racontés ou mentionnés en vue de fins doctrinales, par des croyants et pour des croyants, c'est une heureuse chance quand ils ont gardé, incorporés à leur substance, des détails d'histoire, des précisions géographiques, des allusions qui permettent de les juger en eux-mêmes.

Une grande partie de ces récits, et ceux justement qui ont servi de trame à deux de nos évangiles au moins, bénéficient de la manière si vivante de saint Marc. A la fin d'une analyse minutieuse, M. V. H. Stanton conclut : « Toutes les narrations de Marc sont distinctes et individuelles à un degré merveilleux. En ce qui concerne leur matière, il n'y a pas d'apparence qu'elles aient été jetées dans un ou même deux, ou trois moules *a priori*. Les circonstances décrites et les personnes qu'on nous fait voir sont fort variées. C'est là un signe d'historicité d'autant plus significatif que les modalités de la

1. « Les paroles de Jésus, dit le pasteur Henri Monnier, étaient claires et indestructibles... On ne pouvait ni les imiter, ni les altérer. » *La Mission historique de Jésus*<sup>2</sup>, Paris, 1914, p. xx; voir aussi J. Middleton Murry, *Jesus, Man of genius*, London, 1926, p. 162 suiv., 286 suiv.

narration, les phrases et les tours employés sont, dans une large mesure, uniformes<sup>1</sup>. »

Il ne serait pas difficile de relever, dans les narrations évangéliques absentes de Marc, des indices directs d'authenticité. Maint épisode est amené par des incidents contemporains sans lien avec l'histoire de Jésus, tels ceux qui, dans le « bien propre » de Luc, concernent l'exorciste étranger au groupe apostolique et que Jean voulait faire taire<sup>2</sup> ou les dix-huit personnes écrasées sous la tour de Siloé<sup>3</sup>. D'autres sont localisés et enfoncés en plein tuf galiléen, comme l'histoire du centurion qui avait fait bâtir la synagogue de Capharnaüm<sup>4</sup>, histoire qui manque au récit de Marc. D'autres enfin ne sont pas « à l'échelle » de la narration générale, et trahissent l'intérêt d'un témoin oculaire<sup>5</sup>.

Mais la distinction entre actes et paroles du Seigneur que supposent ces justifications particulières, si elle peut avoir sa raison d'être et s'autoriser de formules anciennes<sup>6</sup>, ne doit pas être pressée indûment. En tant qu'elle insinuerait une différence de valeur historique entre les éléments évangéliques, elle est non seulement étrangère, mais absolument opposée à la pensée des Synoptiques. Ils ne jugeaient pas leur matière; tout ce qu'a fait Jésus, tout ce qu'il a dit, est pour eux également bon, salutaire et divin. Sans doute, un lecteur qui considère leur témoignage du seul point de vue de l'histoire — comme nous le faisons dans la présente étude — peut réserver son adhésion et soulever contre leur récit des objections plus ou moins spécieuses; il peut craindre que des fragments de tradition postérieure ne se soient glissés çà et là dans le témoignage authentique. Si les critiques libéraux de notre temps croient pouvoir dénoncer ces insuffisances

1. *The Gospels as Historical Documents*, II, p. 188-189. Voir aussi les belles études de C. H. Turner sur le *Marcan Usage* dans *JTS*, 1925 et 1926.

2. *Lc.*, IX, 49-50.

3. *Lc.*, XIII, 4-6.

4. *Mt.*, VIII, 5-13; *Lc.*, VII, 1-10.

5. Voir sur cela Joh. Weiss, *Literaturgeschichte des N. T.*, dans *RGG*, III, col. 2181 suiv.

6. Actes, I, 1; Papias dans Eusèbe, *HE*, III, 39, 15, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

ou ces défaillances historiques, à la bonne heure, nous écouterons leurs raisons. Mais ce qui est artificiel et tendancieux, c'est d'établir *a priori* une différence, pour l'autorité, entre les enseignements et les actes du Christ.

Sans fondement dans l'intention des évangélistes, cette distinction n'en a pas davantage dans la réalité. La narration synoptique prise d'ensemble, autant — les différences de style mises à part — le bien propre de Luc et la double narration (Mt. Lc.) que la triple synopse, forme un tout très homogène en somme. Les actions prêtées à Jésus sont en accord avec les paroles qu'on met dans sa bouche. L'accent divin de ces dernières y est seulement et inévitablement plus direct. Mais les enseignements, discours, discussions, paraboles, sont inextricablement engagés dans les attitudes, choix, controverses, miracles, voyages, initiatives ou souffrances du Maître. Nous aurons souvent à le constater plus bas et le fait n'est pas contestable.

C'est donc sur cet ensemble, sur la matière synoptique en général, qu'un jugement d'historicité peut et doit être porté. Si l'on prétend soustraire à ce tout organique un épisode, un trait, une parole, la preuve d'inauthenticité, de nouveauté, de moindre autorité, incombe à celui qui veut disqualifier cette parole, ce trait ou cet épisode. C'est ainsi qu'on procède quand on se trouve en face de documents d'histoire substantiellement dignes de foi.

Or que telle soit la tradition synoptique, prise en gros, nous avons vu plus haut que les critiques les plus ombrageux, parmi ceux qui comptent, l'accordent. Dans ces écrits, écrivait en 1903 M. Alfred Loisy, « Jésus vivant traite avec des hommes vivants; le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel, les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuel; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique<sup>1</sup> ». Il nous reste à mettre en lumière quelques-unes des raisons qui, en fournissant pour ainsi dire la contre-épreuve des indices relevés plus haut, achèvent de mettre ce jugement favorable hors de tout doute sérieux.

1. *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 72.

Deux faits d'histoire, datés avec certitude, nous serviront ici.

C'est d'abord la subversion totale du peuple et de la société juive palestinienne, au cours des années 66-70. A cette dernière date, on peut dire que la ruine est consommée, mais dès la première, elle est en vue, inévitable, et tout ce qui, dans les synoptiques, suppose une organisation encore puissante, redoutable et relativement autonome du Judaïsme en Terre Sainte, perd tout sens d'actualité. Les autorités, les coutumes, en tant qu'elles se traduisent par des actes publics et des consignes contraignantes; les partis pourvus de moyens d'action considérables; le monde religieux qui gravitait autour du Temple, tout est mis en question et réduit à une défensive étroite et à une vie ralentie, à partir de la grande insurrection de 66. Mais bien auparavant, et depuis la mort d'Hérode Agrippa, un état de fièvre à peu près continu règne en Judée. « La succession des procurateurs, de 44 à 66, fut rapide, et aucun d'entre eux ne semble avoir joui des temps paisibles de Valérius Gratus ou même de Ponce Pilate. Tout le pays, y compris la Galilée, allait se désorganisant chaque jour davantage et devenait la proie de chefs de brigands<sup>1</sup>. »

C'est la société palestinienne antérieure à ces grandes commotions, et dans un état d'équilibre relatif, que nos évangiles synoptiques supposent constamment et dépeignent avec une exactitude tout à fait frappante<sup>2</sup>. L'horizon est limité, galiléen ou judéen. Toutes les allusions visent les coutumes, le langage, les habitudes d'esprit et les conditions politiques prévalant sous les fils d'Hérode. Le petit monde revit avec l'incroyable enchevêtrement de ses autorités impériale, royale, nationale et aristocratique. La magistrature du Sanhédrin est encore compétente et redoutable : elle est capable de « mettre hors la synagogue », de flageller, de poursuivre les délinquants. Le changement à vue, et ce qu'on pourrait appeler la danse des grands prêtres dans les mains d'Agrippa, puis des procurateurs romains, n'a pas commencé. Les partis si caractéristiques, avec lesquels nous ferons bientôt connais-

1. F. J. Foakes Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity I, The Background of Jewish History*, p. 26. Et voir dans le même ouvrage toute la suite.

2. W. Bousset. Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 126-127.

sance, se disputent déjà l'influence : Sadducéens pleins de morgue, Hérodiens opportunistes, Pharisiens, Zélotes même. Mais ils ne sont pas dressés les uns contre les autres comme ils le furent dans le troisième quart du siècle et les extrémistes ne dominent pas encore. Tout l'appareil rituel, social et international du Temple, les sacrifices, les impôts du culte, les fêtes, les solennités sont respectés, consacrés, en pleine splendeur. Le sabbatisme exagéré des casuistes, le luxe insolent des grandes familles sacerdotales, l'affectation des purs à prier sur les places, exagérant l'étendue de leurs franges et la largeur de leurs phylactères, l'autorité des scribes et des docteurs paisiblement « assis dans la chaire de Moïse », tout nous renvoie à une société non encore divisée profondément, ni menacée et incertaine du lendemain, au judaïsme encore florissant du second quart de notre siècle.

Un autre fait nous permet de préciser encore davantage et de justifier l'expression de « paléontologique » attribuée par Harnack à la matière synoptique considérée dans son ensemble. Elle représente en effet un stade doctrinal nettement antérieur aux développements dogmatiques certainement réalisés au cours des années 50-60. Elle est en cela primitive, et fort différente, non contradictoirement, mais en tant qu'incomplète, enveloppée et implicite, de la doctrine commune dans l'Église quand les ouvrages qui la renferment furent définitivement rédigés.

Ce point ressort de la comparaison de nos synoptiques avec les épîtres de saint Paul datant d'avant sa captivité romaine de 61. Si nous examinons par exemple dans ces épîtres ce qui a trait à la rédemption, au dogme capital de la mort salvatrice du Christ, nous trouvons que Paul expose en homme sûr d'être compris et suivi, et comme une doctrine allant de soi, dans l'église romaine où il n'a jamais mis les pieds, comme dans celle de Corinthe qu'il a fondée, à Thessalonique comme chez les Galates, un ensemble dogmatique considérable où les conséquences de la rédemption et ses applications spirituelles sont articulées ou supposées<sup>1</sup>. Nulle trace d'innovation ou de controverse en cela<sup>2</sup>.

1. Voir *La Théologie de saint Paul* de F. Prat, II<sup>6</sup>, p. 191-279.

2. « Les épîtres pauliniennes ne contiennent pas le moindre vestige



Reportons-nous maintenant aux textes évangéliques : nous y trouvons assurément cette doctrine de la rédemption mais en germe, en ébauche.

#### D. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Le quatrième de nos évangiles canoniques, selon Jean, est, pour des raisons que la raison ne connaît pas toutes, celui qui a soulevé les plus vives controverses et donné lieu aux jugements les plus opposés. Sa valeur spirituelle et son importance religieuse ne sont pas sérieusement contestées; au contraire, les critiques radicaux de notre temps se font volontiers sur ce point l'écho des louanges décernées à l'envi par les plus hauts génies : un Origène, un Augustin, un Bossuet<sup>1</sup>, à l'auteur de notre Évangile. C'est l'origine et l'interprétation du livre, son degré d'originalité, sa valeur d'histoire qui restent soumis à d'après discussions. Cette valeur, en particulier pour la connaissance de la personne et de l'enseignement de Jésus, est sensiblement réduite à zéro par d'assez nombreux exégètes contemporains<sup>2</sup>.

Il est vrai que l'étude plus attentive de l'ouvrage corrige souvent l'impression défavorable d'abord accueillie et même érigée en thèse. C'a été le cas de l'auteur du premier mémoire qui ait vraiment battu en brèche la thèse traditionnelle, C. Th. Breitschneider<sup>3</sup>. Celui-ci en effet ne maintint pas les

d'un conflit quelconque en ce qui touche la personne du Christ. Sur d'autres points, il y avait discussion, mais sur ce point-là Paul apparaît avoir été d'accord avec tous les chrétiens palestiniens; même les judaïsants, les plus amers opposants de Paul, semblent n'avoir élevé aucune objection contre son Christ de gloire, etc... » J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion*, New-York, 1921, p. 135.

1. Luther lui-même appelait, on le sait, l'évangile selon saint Jean « le seul véritable et tendre évangile ».

2. Voir par exemple les conclusions de M. M. Goguel dans son *Introduction au N. T.*, t. II, Paris, 1924, p. 49 suiv.

3. *Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine... modeste subjecit*, C. Th. Breitschneider, Leipzig, 1820. Voir Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, p. 86-87. C. F. von Ammon, dès 1811, et avant lui Edw. Evansers, *The Dissonance of the Four generally received Evangelists*, etc., Ipswich, 1792

objections proposées dans ses *Probabilia*, encore que de nos jours elles continuent d'alimenter la controverse sur le point capital de la comparaison avec les Synoptiques. Tout le monde sait qu'Ernest Renan, après avoir fait très bon marché de l'historicité du récit johannique dans les premières éditions de sa *Vie de Jésus*, modifia profondément sa position dans la rédaction définitive. Il s'en explique dans une dissertation où les vues ingénieuses et pénétrantes abondent, à côté d'appréciations fort injustes sur les discours contenus dans l'évangile johannique<sup>1</sup>.

On sait peut-être moins que l'opinion du père de la critique rationaliste, D.-F. Strauss, avait trente ans auparavant suivi une courbe analogue. Voici en effet les observations qu'il consigne à la fin de la *Préface* datée de Stuttgart, 1838, pour la troisième édition de sa *Vie de Jésus* (1835). « Le *Commentaire* de De Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile ; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet évangile et la créance qu'il mérite. Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième évangile est authentique, mais je ne suis plus aussi convaincu qu'il ne l'est pas. Les caractères de ce qui est digne de foi et de ce qui ne peut être cru, de ce qui s'approche et de ce qui s'éloigne de la vérité, se heurtent et se croisent d'une façon si singulière dans cet évangile, le plus remarquable de tous, que, dans la première édition de mon livre, j'avais, avec le zèle d'une polémique exclusive, mis uniquement en évidence le côté défavorable, qui me semblait avoir été négligé ; mais, peu à peu, le côté

(cf. J. Moffatt, *An Introduction to the literature of the N. T.*<sup>2</sup>, 1918, p. 516), avaient anticipé les conclusions de Breitschneider sans parvenir à émouvoir l'opinion.

1. *De l'usage qu'il convient de faire du Quatrième Évangile en écrivant la Vie de Jésus* : Appendice à la 13<sup>e</sup> édition de la *Vie de Jésus*, Paris, 1867. Renan a maintenu sa position dans *Les Évangiles*, 1877, et *L'Église Chrétienne*, 1879. M. M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*<sup>2</sup>, Paris, 1907, p. 464 suiv., fait justement remarquer que cette position coïncide en substance avec celle adoptée par C. Weizsaecker dans son livre fameux sur l'ère apostolique, *Das apostolische Zeitalter*, Tübingen, 1886,<sup>3</sup> 1902, p. 518 suiv.

favorable a repris ses droits; seulement, je ne puis pas, comme le font tous les théologiens actuels jusqu'à De Wette, sacrifier, sans plus ample informé, toutes les objections. Par cette position, mon livre comparé avec la rédaction première, et avec les écrits dictés par une opinion opposée à la mienne, paraîtra avoir perdu en unité; mais il a gagné, j'espère, en vérité. »

De nos jours enfin, et sous nos yeux, M. Alfred Loisy qui avait, dans un vaste commentaire sur *le Quatrième Évangile*<sup>1</sup>, traité l'ouvrage comme un tissu de symboles, « un théorème théologique qui garde à peine les apparences de l'histoire », fait dans la seconde édition, refondue, de son travail<sup>2</sup>, une assez large part à l'histoire. Un ingénieux détour lui permet de transformer ses conclusions sans se contredire : d'après lui, l'auteur du quatrième évangile aurait été un pur mystique; mais des éditeurs peu scrupuleux auraient ensuite disposé ses élévations sur un bâti historique emprunté aux Synoptiques. Cette dernière conjecture, pour indéfendable qu'elle soit, témoigne qu'on ne peut bonnement dénier à notre évangile, tel qu'il est, une intention narrative et une valeur d'histoire.

Il va sans dire que nous n'attribuons pas à ces conversions — celle de Strauss ne fut pas d'ailleurs sans repentance — une portée décisive. Elles montrent du moins que la question de l'historicité du quatrième évangile reste ouverte devant la critique la plus indépendante, la plus détachée de toute préoccupation dogmatique. On peut même dire qu'elle l'est définitivement depuis les essais tentés pour expliquer le livre entier comme un système, d'ailleurs profondément pensé et puissamment construit, d'allégories et de symboles interprétant en termes d'histoire la conception spirituelle que l'auteur se serait faite de la religion chrétienne. Cette hypothèse, anticipée en beaucoup de ses parties par F. C. Baur et les critiques de son École, a été exploitée à fond, au commencement de ce siècle, par deux critiques français, Jean Réville et M. Alfred Loisy<sup>3</sup>.

1. Paris, 1903.

2. Paris, 1921.

3. Jean Réville, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1901; A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903.

Il est arrivé, et le second de ces ouvrages y a surtout contribué, que la conjecture poussée à bout, appliquée avec une logique intrépide aux textes et aux faits, a éclaté sous le coup des invraisemblances de détail qu'elle recélait, mais qu'une présentation plus sobre ou plus vague permettait d'esquiver. On ne la reprendra plus<sup>1</sup>, du moins à ce degré, et nous venons de voir que M. Loisy n'a pas été des derniers à quitter un terrain qu'il sentait miné.

La critique indépendante a été du reste impuissante à substituer une hypothèse cohérente et nette à cet essai malheureux d'explication symbolique intégrale. Sur aucun point l'exégèse radicale n'a donné, en ce dernier quart de siècle, un spectacle d'anarchie plus réconfortant pour les tenants de la tradition. Le quatrième évangile est vraiment la pierre de scandale qui fait chopper les plus déterminés rationalistes. On ne peut ni la tourner, ni l'ôter de la route qui mène du christianisme de la première génération au christianisme d'Ignace d'Antioche, de Justin et d'Irénée. Son caractère littéraire, si original, à vrai dire unique, n'est pas moins énigmatique que son origine<sup>2</sup>. Tel savant propose de voir, dans les récits, une suite de scènes dramatiques, un ensemble *sui generis*, à mi-chemin entre une tragédie et un évangile<sup>3</sup>. Un autre y reconnaît de petits romans, « des nouvelles

1. Le discrédit où est justement tombée l'interprétation purement symbolique de saint Jean n'empêche pas certains exégètes d'y recourir encore. Ainsi J. Estlin Carpenter, *The Johannine Writings*, London, 1927, particulièrement p. 242 suiv., 376 suiv.

2. « La position de l'évangile de Jean dans l'histoire ancienne du Christianisme est en réalité une énigme qui, à mon avis, n'est pas encore résolue aujourd'hui, et même n'a été que plus obscurcie par la tentative faite pour relier avant tout l'évangile de Jean à la sphère hellénistique, en partant du concept de Logos, et pour l'interpréter au moyen des formes et des idées philoniennes. » R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, dans ZNTW, XXIV, 1925, p. 100.

3. H. Windisch, *Der Johanneische Erzählungsstil*, dans EYXAPIΣΤΗΡΙON, *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel... dargebracht*, Göttingen, 1923, II, p. 174-213. L'auteur compte par son analyse et sa méthode stylistique fomentier derechef, dans le lecteur moderne, « l'amour et la vénération pour cet évangile majeur, unique en son genre et délicat », p. 213.

de forme littéraire élaborée », préluant aux biographies romanesques dont la *Vie* d'Apollonius de Tyane par Philostratus sera le type<sup>1</sup> ! Un troisième, après avoir rangé le quatrième évangile dans le même groupe littéraire que les évangiles apocryphes (sous couleur que les auteurs commencent d'y parler à la première personne, et d'ajouter des embellissements de détail destinés à augmenter l'intérêt psychologique), nous montre en Jean la dernière étape d'une sécularisation croissante de la matière évangélique, et conclut : « remarquablement concret, cet évangile écrit contre le monde ; et, bien plus, il est mondain<sup>2</sup> » ! Nous sommes loin, on le voit, du symbolisme intransigeant d'il y a vingt ans, quand J. Réville et M. Loisy ne voulaient voir, dans les personnages et traits du quatrième évangile, que figures et allégories, « gardant à peine l'apparence de l'histoire ». Les discours et le contenu dogmatique du quatrième évangile ne prêtent pas à des diversités moins étranges. Livre d'initiés, maintient M. Loisy<sup>3</sup>, écrit par un « maître de la gnose plutôt que par un apôtre de la foi » ; « le plus hellénisant des livres du Nouveau Testament », l'évangile « n'avait probablement pas la forme d'un livre complet et rédigé pour la publicité... plutôt un recueil de méditations sur le thème du Christ... des spéculations mystiques... De ces fragments de biographie divine, aucune impression de réalité ne se dégage, si ce n'est celle de la haute inspiration de foi qui les pénètre, etc. ». Quelle erreur ! réplique Ad. Deissmann. Le livre est au contraire « tout à fait populaire. Il faut protester avec énergie contre l'opinion répandue et passée en lieu commun, prêtant une couleur aristocratique et doctrinaire aux textes johanniques ; reconnaître au contraire son caractère aussi fortement populaire que liturgique<sup>4</sup> ».

1. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, p. 45. Sur la *Vie* d'Apollonius de Tyane, cf. tome II, note A<sub>2</sub>, p. 219. Un peu avant celle d'Apollonius, et bien plus sérieusement, la vie de Pythagore avait été ainsi tournée en hagiographie et divinisée. Cf. A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.

2. « Merkwürdig konkret, ja weltlich ist dieses unweltliche Evangelium », K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgem. Literaturgeschichte*, dans EYXAPIETHPION, II, 1923, p. 131-132.

3. *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, Paris, 1921, p. 65, 66 ; 56 suiv. et *passim*.

4. « Ganz volkstümlich », *Licht vom Osten*<sup>1</sup>, Tübingen, 1923, p. 211 et n. 3.



En tous cas, dit M. Goguel, n'allons pas chercher dans les discours du Christ johannique la pensée de Jésus : ils expriment « la pensée de l'évangéliste<sup>1</sup> ». Mais dans son dernier ouvrage, le pénétrant critique qu'était Joh. Weiss, demandait à distinguer. Telle sentence attribuée à Jésus par Jean « rend un son tout à fait synoptique » ; telle comparaison est empruntée à un thème traditionnel, bref, « les grains d'or des paroles de Jésus sont martelés par l'évangéliste et appliqués par lui sur le fond de sa marqueterie d'art<sup>2</sup> ».

Ces traits qu'on pourrait multiplier justifient le verdict sévère du principal des commentateurs récents de saint Jean : « La critique extrémiste a donc atteint un point où les gens de sang froid et de bon sens devraient se sentir obligés à revenir en arrière<sup>3</sup>. »

#### 1. — La Tradition.

Les renseignements qui nous ont été transmis sur l'origine et l'auteur de notre évangile sont plus nombreux et plus détaillés que ceux qui concernent les Synoptiques. Mais la tradition, claire quand on la regarde en gros, et de haut, devient contentieuse, sujette à discussions infinies, si on l'étudie dans quelques-uns de ses chaînons. Les témoignages en effet posent des problèmes qui n'admettent pas tous, dans l'état actuel de nos connaissances, des solutions certaines : il n'est donc que trop facile, pour les critiques libéraux, de s'espacer à l'infini et de perdre avec eux le lecteur, dans le maquis des controverses. Nous ne les y suivrons pas, nous bornant à ce qui paraît capable de démonstration ou de haute probabilité.

Le premier fait, et l'un des plus probants, nous est fourni par les Épîtres de saint Ignace d'Antioche (sous Trajan,

1. *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, Paris, 1924, p. 49.

2. *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917, p. 616. Ailleurs (*Literaturgeschichte des N. T.*, dans *RGG*, III, col. 2182) J. Weiss dit : « Soit qu'on ait de bonne foi forgé des paroles nouvelles dans le sens des pensées de Jésus, comme la critique suppose, sans pouvoir en donner toujours de preuves décisives, que ç'a été le cas pour nombre de paroles, notamment johanniques ».

3. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. cxciv.

vers 107 ou 110)<sup>1</sup>. Nulle part on n'y trouve de citations textuelles, assez longues du moins pour que tout doute soit levé<sup>2</sup>, mais l'ensemble ne s'explique bien que par un contact prolongé et une assimilation réelle de la doctrine et de l'esprit johanniques. Un des traits les moins souvent relevés, mais les plus frappants, de cette influence, est l'emploi fréquent du nom divin « le Père »; cette appellation toute johannique est très rare dans les autres écrits chrétiens anciens<sup>3</sup>. La même influence rehaussée par mainte allusion certaine se retrouve dans les *Odes de Salomon*, cantiques chrétiens d'origine syrienne, récemment découverts<sup>4</sup>, et que l'unanimité morale des critiques date de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle.

1. La question d'authenticité, qu'on pouvait croire épuisée, a été reprise, mais non renouvelée, par H. Delafosse, *Nouvel Examen des Lettres de saint Ignace d'Antioche*, *RHLR*, II, VIII, 1922, p. 303 suiv., 477 suiv. G. Krüger remarque là-dessus très justement que « l'hypothèse d'un faux impose à la critique des énigmes bien plus grandes (que celle de l'authenticité). Les Lettres sont écrites avec pathétique, dans un style plein d'emphase, et supposent pour auteur un homme profondément religieux, théologien original et doué d'une sensibilité presque morbide », *Handbuch der Kirchengeschichte, I Das Altertum*, par E. Preuschen et G. Krüger, 2<sup>e</sup> édition par G. Krüger, Tübingen, 1923, p. 45-46. Semblablement A. von Harnack, *Die Briefsammlung der Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Christlichen Briefsammlungen*, Leipzig, 1926, p. 28 suiv.

2. *Phil.*, VII, 1 : τὸ πνεῦμα... οἶδεν... πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, comparé à Jo., III, 8 : τὸ πνεῦμα... οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, est une allusion certaine, sinon une citation textuelle. Sur les autres rapprochements : *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1905, p. 81-83, et M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. xxv-xxvii, et surtout l'appendice de C. F. Burney, *The Aramaic origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, p. 153-171, où tout le sujet (y compris les Odes de Salomon) est repris avec une connaissance approfondie des textes. Conclusions : « Le fait qu'Ignace a connu le quatrième Évangile semble capable de preuve démonstrative. La manière dont il (Ignace) utilise l'enseignement johannique montre de plus que son contact avec lui n'est pas purement superficiel, mais qu'il l'avait assimilé par un commerce familial durant plusieurs années » : p. 191.

3. Voir F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, II, Leipzig, 1900, p. 518 et note 57.

4. Ed. princes : Rendel Harris, Cambridge, 1909, Trad. et Comm. de J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911. La dernière édition, par J. Rendel Harris et A. Mingana, 2 vol., Manchester, 1916-1920, *The Odes and Psalms of Solomon*.

Dans sa lettre aux Philippiens<sup>1</sup>, écrite peu après le martyre de saint Ignace, vers 110, 120, saint Polycarpe, évêque de Smyrne, cite la première épître de Jean, qui est étroitement apparentée avec l'évangile, dont, à vrai dire, elle forme comme l'introduction. Saint Justin, dans sa première *Apologie*, vers 150, et son *Dialogue*, vers 160, fait des allusions manifestes à notre évangile.

Aucune de ces allusions n'est nominative, mais l'ensemble est concluant pour l'existence, dans la première partie du II<sup>e</sup> siècle, non seulement d'une doctrine johannique, mais de nos livres johanniques. Ce qui lève tout doute, c'est que durant la seconde moitié, les citations, allusions et mentions vont se multipliant, surgissant de tous les points de l'horizon doctrinal et géographique. Gnostiques anciens, tels que Valentin et ses disciples principaux, Ptolémée et Héracléon, aussi bien que leur grand adversaire l'évêque Irénée de Lyon vers 173-180; fauteur d'hérésie comme Marcion vers 140, aussi bien que ses réfuteurs Méliton de Sardes, vers 160-170, et Tertullien, vers 200; Montanistes vers 156 à 172, et leurs adversaires orthodoxes Apollinaire de Hiérapolis et Apollonios; témoins isolés comme Athénagore vers 177, Théophile d'Antioche vers 181, Polycrate d'Ephèse vers 190-195; Clément d'Alexandrie vers 200; Tatien vers 175; l'auteur du Canon dit de Muratori vers 200. Cette croyance si étendue a une très grande force : « Dans le dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle commence<sup>2</sup> de régner, bientôt incontestée, approuvée par l'Eglise, la version touchant l'activité à Ephèse de Jean l'apôtre, fils de Zébédée, son extrême longévité, sa mort naturelle et la composition par lui du Quatrième Évangile, de l'Apocalypse, des Épîtres<sup>3</sup>. » Ayant reconnu le fait, qui aussi

1. Philip., VII, 1; I Jo., IV, 2, 3.

2. L'auteur reconnaît lui-même à la page suivante que saint Justin représente une sorte de stade intermédiaire, qu'il « trahit un commencement d'influence de ce qui deviendra la version ecclésiastique ultérieure... bien que l'évangile ne soit pas même pour lui une autorité apostolique incontestée ». C'est donc que ladite version a « commencé » avant le dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle!

3. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, dans ZNTW, XV, 1914, p. 190-192 suiv.

bien est éclatant, M. W. Heitmüller s'efforce immédiatement de le réduire, par les méthodes communes. « Irénée est le héraut zélé de ces vues » nous dit-il; or Irénée s'est lourdement trompé, si même il n'a pas, entraîné par son désir de suivre les Églises d'Asie, inventé de toute pièce « la figure du vieux Jean à Éphèse<sup>1</sup> ». Du moins, nous assure-t-on, il a lu Papias tout de travers, et confondu à plaisir ce qu'il estimait tenir de Polycarpe et des Anciens.

C'est là une tactique habile, mais inopérante, parce que la tradition est antérieure à l'influence possible d'Irénée, et la déborde infiniment. Il n'est ni vraisemblable ni possible que le seul évêque de Lyon, quelque autorité qu'on lui attribue — son ouvrage essentiel ayant été écrit vers 180-185 — ait amené par son exemple ses adversaires les plus capables, ses contemporains, Héracléon et Ptolémée, disciples de Valentin, à admettre comme apostolique et johannique le Quatrième Évangile. Or, le fait est qu'ils l'ont tenu pour tel<sup>2</sup>. Ce n'est pas Irénée non plus qui l'a fait croire à Montan et à ses prophétesses (vers 156 ou 172). Ce n'est pas lui qui a dicté au disciple de saint Justin, Tatien, vers 175, ce choix de l'évangile de Jean parmi les quatre qu'il fonde en un seul (*Diatessaron*) comme renfermant à l'exclusion de tous autres la tradition apostolique, et donc véritable. Il est superflu de faire observer qu'un tel choix suppose, pour les quatre évangiles, une possession pratiquement incontestée dans les Églises d'Orient (pour lesquelles fut compilée l'Harmonie), et d'Occident (Tatien ayant été à Rome l'élève de saint Justin).

Moins encore Irénée a-t-il pu influencer l'Église du Pont, dont Marcion était membre et se détacha pour venir à Rome sous Antonin le Pieux en 138 pour dogmatiser. A ce moment le futur évêque de Lyon n'était qu'un enfant. Or, « il est

1. C'est ce qu'insinue Ed. Schwartz dans la même Revue, *Johannes und Kerinthos*, ZNTW, XV, 1914, p. 219.

2. Pour Héracléon voir *The Fragments of Heracleon* by A. E. Brooke dans TS, I, 4, notamment le fragment 4, p. 54-55; pour Ptolémée, la *Lettre à Flora* transcrite dans Épiphanes, *Panarion*, Haer. 33, 3, dans le CB, Épiphanes, I, par K. Holl, p. 450-457. La lettre de Ptolémée à Flora a été éditée et commentée par Harnack, *Sitzungsberichte d. K. Akad.*, XXV, 1902.

indiscutable ... que Marcion a trouvé, fixé avant lui, le canon des quatre évangiles<sup>1</sup> ».

On voit que l'essai d'attribuer exclusivement ou principalement à la seule erreur — ou fraude — d'Irénée l'origine de la tradition est entièrement indéfendable. C'est donc moins une confirmation du fait, que des détails sur l'origine et le caractère de notre évangile que nous chercherons dans les témoignages si intéressants de la fin du siècle se référant à une tradition ancienne. Clément d'Alexandrie disait dans l'ouvrage aujourd'hui perdu des *Hypotyposes*, dont Eusèbe (*HE*, VI, 14, 7) nous a conservé un fragment : « Jean donc, le dernier, voyant que les traits extérieurs (de la vie du Christ) avaient été mis en lumière dans les évangiles, poussé à cela par ses disciples et porté par l'Esprit, composa un évangile spirituel<sup>2</sup>. »

Le vieil auteur qui a composé vers la même époque (fin du II<sup>e</sup> siècle) une liste authentique et raisonnée des livres reçus dans l'Église romaine, sait, ou croit savoir, beaucoup plus de choses. Et il insiste sur certains traits, à la façon d'un homme qui défend une thèse. Nous n'avons pas à conjecturer quels adversaires il vise. Il s'agit manifestement d'un petit groupe d'extrémistes, dont nous ne connaissons par le nom qu'un seul, le prêtre romain Caius, sous le pape Zéphyrin (198-217). Caius écrivit un petit traité polémique, en forme didactique, où il invectivait contre la secte des illuminés de Phrygie, les Montanistes. Ces enthousiastes, qui avaient recruté des partisans de leur *revival* spirituel jusqu'en Occident — Tertullien s'y laissa séduire ! — prêchaient un Règne de l'Esprit, plutôt dangereux pour la discipline et le bon sens des chrétiens que positivement hérétique, au début du moins. Ils s'appuyaient naturellement sur l'évangile spirituel de Jean et notamment sur les passages contenant la promesse

1. A. von Harnack, *Neue Studien zu Marcion*, TU, XLIV, 4, 1923, p. 21-22 : « Kein Streit besteht, das... Marcion den Vier-evangelium-kanon vorgefunden hat ». Et que, parmi ces évangiles, notre Jean fût tenu par Marcion comme *apostolique* avec celui de Matthieu, c'est « ce que les sources nous forcent d'admettre ». *Ibid.*, 22, n. 1.

2. Le texte est plus expressif encore, puisqu'il oppose les *σωματικά* au *πνευματικόν*, ce que nous n'avons pu traduire.



du Paraclet. De là, chez leurs adversaires, la tentation naturelle de briser entre leurs mains l'arme principale, en rejetant l'évangile lui-même. Caius y céda, et plaïda et argumenta contre Jean en l'opposant aux autres évangiles. Combattu avec force par Irénée (qui ne le nomme pas) et ensuite par Hippolyte, Caius ne semble pas avoir fait école. Fondée sur le besoin de discréditer une pièce dont les Montanistes abusaient, cette opposition mal avisée ne survécut pas à la polémique anti-montaniste. Au milieu du iv<sup>e</sup> siècle, saint Épiphane, grand collectionneur d'hérésies, rouvrit le chapitre et fabriqua, pour caractériser ces ennemis de l'évangile qui s'ouvre par la doctrine du Logos, le sobriquet d'*Aloges*<sup>1</sup>. Il leur est resté, mais les modernes adversaires de Jean ont tenté de donner à ces lointains ancêtres une importance qu'ils n'ont jamais eue. C'est sûrement pour combattre leurs audacieuses négations que notre auteur fait valoir les détails circonstanciés que voici :

#### DU QUATRIÈME DES ÉVANGILES : DE JEAN, L'UN DES DISCIPLES.

A la demande de ses condisciples et (co)évêques<sup>2</sup> il dit : « Jeûnez avec moi trois jours (à partir d') aujourd'hui et ce qui sera révélé à chacun, l'un ou l'autre de nous, nous le narrerons. » La même nuit, il fut révélé à André, l'un des apôtres, que sous bénéfice de la révision de tous, Jean en son nom eût à mettre par écrit toutes choses. Aussi, bien que divers soient dans chacun des livres évangéliques les débuts, (tels qu'ils nous sont) enseignés, cela n'intéresse en rien des croyants, puisque par l'action de l'Esprit unique et principal ont été exposées, dans tous, toutes choses : touchant la nativité, la passion, la résurrection, la conversation (de Jésus) avec ses disciples, et son double avènement : le premier en humilité, méprisé, qui a eu lieu ; le second en puissance royale, illustre, qui aura lieu. Quoi donc d'étonnant si Jean avec tant d'autorité prononce sur chaque point, même dans ses épîtres, disant

1. Toutes les indications sur cette notice d'Épiphane et ses sources dans l'annotation sobre et judicieuse de Karl Holl à son édition du *Panarion*, Haer. 51, CB, XXXI, Épiphane, II, Berlin, 1922, p. 249-311. Sur le Montanisme, les travaux de P. de Labriolle, *La Crise Montaniste, les sources de l'Hist. du Montanisme*, Paris, 1913, font autorité.

2. Le trait est également relevé dans Clément d'Alexandrie (cf. p. 134) et dans saint Jérôme à plusieurs reprises. Il s'agit ici des derniers évêques asiates, qu'on pouvait bien appeler « ses » évêques, en parlant de Jean.

de lui-même : « Ce que nous avons vu de nos yeux et avons entendu de (nos) oreilles, et ce que nos mains ont palpé, c'est cela (que) nous vous écrivons. » Car c'est ainsi que, non seulement témoin oculaire et auriculaire, mais encore écrivain de toutes les merveilles du Seigneur selon un certain ordre, il fait profession d'être<sup>1</sup>.

Il va sans dire qu'on ne peut accepter que sous bénéfice d'inventaire tous les détails donnés ici. Ce qui est frappant c'est de voir, par l'insistance de l'auteur, sur quoi portait le principal argument des adversaires, tiré de l'incompatibilité de la version johannique touchant le début de la prédication évangélique avec celle des Synoptiques. Hippolyte, dans sa réfutation de Caius, avait déjà (nous le savons par les citations que nous a conservées Denys bar Salibi, écrivain syrien du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle) relevé ce trait : il est tiré, on le voit, de la critique interne des documents, et non de la tradition à leur propos.

Le témoignage personnel de saint Irénée sur notre évangile est aussi net et explicite qu'il peut être, dans sa brièveté : « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine, donna lui aussi (sa version de) l'Évangile, comme il séjournait à Ephèse<sup>2</sup> » (*Adv. Haer.*, III, 1; grec dans Eusèbe, *HE*, V, 8, 4). Au moment où l'évêque de Lyon écrivait son ouvrage (vers 185) la tradition sur l'origine johannique du Quatrième Évangile était ferme et — sauf l'opposition tout à fait locale et tendancieuse de Caius — générale. Mais Irénée, par son origine, ses qualifications, demeure un témoin hors de pair. S'il fut plutôt un spéculatif et un théologien qu'un historien ou un exégète, il reste un informateur habituellement sûr quand il parle des personnes qu'il a connues personnellement. Tertullien l'appelle un « très curieux enquêteur en matières de doctrines », et les critiques les plus exigeants reconnaissent en lui, pour les gnostiques de la seconde génération, (Ptolémée, Héra-

1. Canon de Muratori, l. 9-34. Texte revu sur l'original par E. S. Buchanan, dans *JTS*, VIII, p. 540. J'essaie de rendre le caractère rugueux de la pièce, telle que nous l'avons, conservée en latin, ajoutant seulement la ponctuation et quelques mots indispensables.

2. Cf. E. de Faye dans F. Vernet, *Irénée*, dans *DTC*, VII, 2, col. 2511.

cléon, Markos) une source historique de premier ordre<sup>1</sup>. Or il a connu saint Polycarpe : nous le savons par maint témoignage ancien et, qui plus est, par Irénée lui-même. Il l'affirme dans les termes les plus clairs à deux reprises. Vers 190, écrivant à Florinus, un ami d'enfance dont l'orthodoxie avait fait naufrage, l'évêque de Lyon disait :

« Ces opinions, Florin, pour parler très modestement, ne sont pas celles d'une doctrine saine : ces opinions ne s'accordent pas à (l'enseignement de) l'Église... ces opinions ne sont pas dans la tradition des anciens, nos prédécesseurs, et qui ont été disciples des apôtres. C'est que je t'ai vu quand j'étais encore jeune, en Asie Mineure, auprès de Polycarpe, alors que brillant dans la cour impériale tu t'efforçais de gagner son estime. Car je me souviens mieux de ce qui s'est passé alors, que des faits récents (nos connaissances d'enfant font corps avec notre âme jusqu'à s'identifier avec elle<sup>2</sup>). Si bien que je pourrais dire, et le lieu où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour enseigner, et ses façons d'entrer et de sortir, et sa manière de vivre, et la beauté de son extérieur, et les discours qu'il tenait au peuple, et la conversation familière qu'il avait entretenue avec Jean, et avec les autres de ceux qui avaient vu le Seigneur, comme il la racontait et comme il se souvenait de leurs paroles. Et ce qu'il avait appris d'eux touchant le Seigneur, ses miracles, son enseignement, le tenant de ceux qui avaient vu de leurs yeux le Verbe de vie, comme Polycarpe le racontait, et le tout en conformité avec les Écritures. Cela, dès lors, par la miséricorde de Dieu à moi dévolue, je l'écoutais soigneusement, je le gravais, non sur un papyrus, mais dans mon cœur, et pour toujours. Par la grâce de Dieu, je me le rémémorais exactement<sup>3</sup>... ».

1. Exceptons E. Schwartz, dont l'acharnement contre Irénée est proverbial. Par exemple, dans son *De Pionio et Polycarpo*, Göttingen, 1905, p. 33, Schwartz accuse Irénée d'avoir, par un « mensonge audacieux », amené Eusèbe à taire tous les mérites de Pionius, le martyr excepté, et cela en contradiction flagrante avec ce que Pionius avait raconté dans la vie de saint Polycarpe. Or la *Vita Polycarpi* attribuée à Pionius est une compilation très postérieure, qui n'a rien à faire avec le martyr Pionius. Voir H. Delehay, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 51-59; et Carl Schmidt, *Gesprache Jesu mit seinen Jüngern*, etc. TU, 3<sup>e</sup> série, XIII (XLIII de la Collection), 1919, p. 705-725.

2. Dans le *Timée* de Platon, Critias dit semblablement : « Tant il est vrai que nous avons une mémoire étonnante pour tout ce que nous avons appris dans notre jeunesse » : trad. Cousin, XII, p. 113.

3. Fragment II, Harvey, II, p. 471-473, dans Eusèbe, *HE*, V, 20, 4; éd. Schwartz, I, 482-484.

Suit une objurcation à Florinus, avec le rappel des lettres de Polycarpe où la même doctrine est contenue.

Ailleurs, Irénée se prévalant du témoignage de Polycarpe contre les hérésiarques Valentin et Marcion, le caractérise ainsi : « Et Polycarpe non seulement fut instruit par les apôtres, et ayant conversé avec beaucoup de ceux qui avaient vu le Christ, mais encore établi par les apôtres en Asie, évêque de l'Eglise qui est à Smyrne, *et que nous-même avons vu dans la fleur de notre âge*, car il a persévéré longtemps et dans une extrême vieillesse il est sorti de la vie glorieusement, par la porte très noble du martyre, etc...<sup>1</sup> ».

Là-dessus on peut épiloguer, soutenir qu'Irénée n'a pas été le disciple, mais l'auditeur occasionnel de Polycarpe. Il reste très assuré qu'il l'a connu dans sa jeunesse, et que l'évêque de Smyrne était dès lors entouré d'une vénération qui fixait l'attention de son jeune ami. Il n'est pas moins certain que Polycarpe est mort martyr, « ayant suivi le Christ depuis quatre-vingt-six ans », en février 155, et qu'Irénée, successeur en 177 de saint Pothin à la tête de l'Eglise de Lyon, fut en rapports fréquents, avec l'Eglise de Rome d'une part, où Polycarpe avait fait un voyage célèbre sous le pape Anicet, et, d'autre part, avec les Eglises d'Asie dont le même Polycarpe était le modèle vivant. Dans ces conditions, est-il bonnement, je ne dis pas probable, mais possible, que l'évêque de Lyon se soit trompé sur l'identité de Jean qui avait été le maître et ensuite le garant de l'enseignement de Polycarpe? -- Il semble que poser la question, c'est la résoudre.

Et nul en effet ne ferait difficulté de le reconnaître, n'était le texte où Papias, « auditeur de Jean, compagnon de Polycarpe, homme ancien » (ce sont les propres termes d'Irénée, *AH*, V, 33, 4) s'explique sur les sources qu'il a utilisées dans ses *Cinq Livres d'Exégèse sur les Oracles du*

1. *Adv. Haer.*, III, 3, 4 : ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ ἡλκίζει. Dodwell et Harvey, parlant de la façon de compter les âges dans Irénée, estiment que cette « fleur première de l'âge » correspondrait, en gros, à la vingtième année. Pour le P. Lagrange : « de quinze à vingt ans, mettons dix huit » : *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. XLIII.

*Seigneur* (cf. *supra*, p. 57). Voici ce texte, presque trop fameux, tel qu'Eusèbe (*HE*, III, 39, 3) nous l'a conservé :

« Je ne me ferai pas faute de fonder dans mes explications tout ce que naguère j'ai bien appris et bien retenu (de l'enseignement des Anciens, étant très assuré de la vérité de leurs dires). Car je ne me plaisais pas, comme le vulgaire, à écouter les grands parleurs, mais ceux qui enseignèrent les traditions véritables; ni ceux qui rappellent des commandements profanes, mais bien les préceptes imposés à notre foi par le Seigneur et émanés de la Vérité elle-même. Que si quelqu'un survenait de ceux qui avaient suivi les Anciens, je m'informais des discours tenus par les Anciens : Que disait André ou Pierre, Philippe ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur; et que disent Aristion ou Jean l'Ancien (disciples du Seigneur<sup>1</sup>). Car j'estimais ne pouvoir retirer un aussi grand profit des livres que de la tradition orale, vivante et perdurable. »

Si l'on examine attentivement ces paroles, en faisant abstraction pour l'heure des gloses, controverses et commentaires qui les ont agitées, obnubilées, et souvent noyées, on verra sans doute que, prises de droit fil, elles se réduisent à ceci : Papias fera état, grand état dans ses *Exégèses*, des traditions des Anciens parvenues à lui par voie orale; il a toujours pris soin de s'en informer et les a fidèlement retenues. Comment ne pas préférer à tout, en pareille matière, ce qui se réfère immédiatement au Seigneur, la Vérité même? Pour les traits qu'il n'a pas recueillis par lui-même, de la bouche d'hommes de la génération apostolique, il a eu recours à des informateurs occasionnels, moyennant lesquels il a su des traditions empruntées soit à la conversation (au passé) des apôtres eux-mêmes (sept d'entre eux sont mentionnés, appartenant tous au Collège des Douze), soit à celle (au présent) de deux disciples du Seigneur : Aristion et Jean l'Ancien.

Aucune raison décisive n'infirme cette interprétation du texte qui distingue entre Jean l'apôtre, mentionné dans le premier groupe, et Jean l'Ancien, dans le second. Eusèbe, qui savait lire, et avait sur nous l'indiscutable avantage de

1. Ces mots manquent dans la version syriaque, et le P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. xxxiii, après Th. Mommsen, les tient pour interpolés.



posséder l'ouvrage complet de Papias, l'a entendu en ce sens, et note que l'évêque d'Hiérapolis rapporte en effet un certain nombre de traditions attribuées nominativement à Jean et à Aristion. La nature des traits empruntés au premier, si l'on s'en rapporte à ceux que saint Irénée nous cite comme venant des Anciens, et qu'il tient presque sûrement de Papias, ne recommande pas la pureté de cette source, encore qu'ils témoignent de l'autorité du Quatrième Évangile que ces traits glosent sans discrétion<sup>1</sup>.

Il est vrai que, abstraction faite du texte même de Papias, nul auteur ne mentionne ce Jean l'Ancien, distinct de l'apôtre, avant saint Denys d'Alexandrie, au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Mais l'argument du silence, rarement décisif, ne vaut ici que contre ceux qui attribuent au presbytre éphésien un rôle exorbitant, en faisant de lui l'auteur du Quatrième Évangile. Eusèbe ni Denys d'Alexandrie n'ont jamais rien rêvé de semblable. Ce qu'on peut restituer à titre probable au compagnon d'Aristion, c'est une place, et peut-être la principale, parmi les Anciens qui ont informé et parfois fourvoyé Papias et, à travers les *Exégèses* de celui-ci, Irénée. On peut encore voir en lui un de ceux qui, dans l'épilogue de notre évangile, affirment avec tant de gravité la vérité du témoignage de l'auteur : « Celui-là est le disciple qui a témoigné de ces faits et les a mis par écrit, et nous savons que son témoignage est véritable » (Jo., xxi, 24)<sup>2</sup>.

1. Par exemple sur l'âge du Christ, *AH*, II, 22, 5, comparé à Jo., viii, 57; sur son séjour d'attente avant l'entrée définitive au ciel, *AH*, V, 36, 1, comparé à Jo., xiv, 2; sur l'état des élus, avec recours explicite à Papias, *AH*, V, 33, 3 et 4 (mais non le groupe de traditions *AH*, IV, 27 à 32, qui sont empruntées à un réfutateur de Marcion, comme Harnack, après d'autres, l'a bien vu). Sur tout cela M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. xxxiv suiv.

2. On n'entend pas dire que toute obscurité soit levée pour autant ou que les explications moins naturelles du texte embarrassé de Papias soient indéfendables. Celles de Th. Zahn, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, dans *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, Leipzig, 1900, p. 124, qui faisant fond sur l'identité de l'expression : *disciples du Seigneur*, employée par Papias pour qualifier les deux principaux de ses informateurs indirects, conclut à l'identité des deux Jean et justifie la seconde mention par le fait de la survivance de Jean, a été reprise avec quelques

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, on voit que les confidences de Papias à propos des sources de son ouvrage laissent subsister dans son intégrité le témoignage d'Irénée sur l'origine apostolique du quatrième évangile.

## 2. — Les Appuis de la Tradition dans l'évangile.

Après la tradition dont la voix un peu confuse au début se fait ensuite distincte et moralement unanime, il faut interroger le livre lui-même, et d'abord les insinuations qui s'y trouvent relatives à son auteur. Car, à la différence de ses prédécesseurs complètement anonymes, celui-ci se désigne, à plusieurs reprises, comme un disciple de Jésus, et, mieux, « le disciple que Jésus aimait<sup>1</sup> » de prédilection. Dans la langue johannique, ce mot de disciple recouvre et remplace celui d'apôtre<sup>2</sup>. Sans doute comme ne suggérant aucune association d'idées avec une fonction particulière de l'âge apostolique.

Bien qu'il n'apparaisse sous ce nom qu'au moment de la dernière Cène, le disciple aimé peut être identifié avec l'un des deux disciples de Jean Baptiste — l'autre seul, André, étant désigné par son nom — qui formèrent le premier noyau des familiers de Jésus (Jo., I, 35-40). Il n'est pas téméraire de

amendements par d'excellents critiques tels que Otto Bardenhewer, et M. Lepin, *L'Origine du quatrième Évangile*<sup>3</sup>, Paris, 1907, ch. III, p. 73-179.

Dom John Chapman a proposé depuis, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911, une interprétation plus nuancée. Il reconnaît qu'il faut distinguer les deux groupes, apostolique et presbytéral. Toutefois, la qualification d'Ancien, de Presbytre, donnée à Jean dans le second groupe, n'entraînait pas dans son cas une distinction réelle de Jean l'Apôtre, nommé une première fois dans le groupe apostolique. Ceci parce que l'Apôtre aurait pris lui-même ce titre d'Ancien et en aurait fait une désignation personnelle. Chemin faisant, Dom Chapman montre bien que Jean l'Ancien reste une figure assez floue. Nous ne demanderions pas mieux que de la supprimer, si nous céditions, après Renan, à la tentation d'effacer la mention de Jean dans la première énumération de Papias, ce qui simplifie beaucoup, mais indûment, le problème.

1. Εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ... ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (Jo., XIII, 23; δὲν ἠγάπα, XIX, 26; .. ὃν ἐφίλει, XX, 2; δὲν ἠγάπα, XXI, 7 et XXI, 20. — Sur le sens de ces mots, cf. Horn dans *RAM*, VI (1925), p. 278-283 et 379.

2. Les apôtres sont nommés, à côté des saints et des prophètes, dans l'Apocalypse, XVIII, 20; et XXI, 14, « les douze apôtres de l'Agneau ».

le voir encore dans « cet autre disciple » qui accompagne Simon Pierre après l'arrestation du Seigneur et fait introduire son compagnon dans la cour du grand prêtre (Jo., xviii, 15).

Il est sûr en tous cas que ce disciple, profondément mêlé aux événements les plus importants de l'histoire évangélique, est un homme de chair et d'os, non une abstraction personifiée ou une figure symbolique. Il intervient dans des épisodes concrets, témoigne de faits circonstanciés, joue un rôle qu'on ne peut détacher du récit sans en déchirer la trame entièrement<sup>1</sup>. Rien de plus naturel en particulier ni de plus vraisemblable que son intervention durant la dernière Cène. Devant la déclaration de Jésus, qu'un de ceux qui étaient là le trahirait, les Apôtres restent interdits, ne sachant de qui parlait le Maître, n'osant l'interroger. Voyant dans une attitude qui lui permettait une question discrète « le disciple que Jésus aimait », Simon Pierre lui fait donc signe et lui souffle : « Dis qui est celui dont il parle? » Il en va de même au Calvaire, et au bord du lac de Tibériade.

Or le disciple aimé, donné d'abord comme témoin oculaire et garant de l'épisode du coup de lance (« et celui qui l'a vu a rendu témoignage, et véritable est son témoignage, et Celui-là<sup>2</sup> sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez »), est en-

1. C'est ce qu'a bien vu, entre autres, Walter Bauer (*Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 168) à l'encontre des partisans de l'exégèse allégorique — qu'il ne nomme pas : J. Réville et A. Loisy — et aussi d'Ed. Schwartz, en dernier lieu dans *ZNTW*, 1914, p. 128.

Sur les difficultés de M. Loisy, première manière, M. Lepin, *L'Origine du quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 1907, p. 483 suiv. et *La valeur historique du quatrième Évangile*, I, Paris, 1910, p. 450 suiv.; 553 suiv.

2. ὁ ἑξήκωτος, emphatique et solennel, est un appel au Christ lui-même, conformément à l'usage johannique, I Jo., II, 6; III, 3, 5, 7, 16; IV, 17. Voir là-dessus Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*<sup>3</sup>, Leipzig et Erlangen, 1921, p. 670 sqq., qui cite la paraphrase d'Erasmus : « Nouis et ipse Jesus quod testis ille uera praedicat, etc... », *Paraphr. in Ev. Joh.*, Bâle, 1523. Walter Bauer trouve, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, p. 220-221, que ce sens ne s'impose pas, et que l'autre (qui voit dans celui-là un simple synonyme du disciple, non sans piétinement sur place) est plus près du texte. Sans doute, mais le premier est certainement plus satisfaisant, conforme à la langue de Jean, et a de nombreux précédents. Le P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. 500, ajoute celui de Pythagore, que ses disciples, après sa mort désignaient semblablement par le terme ὁ ἑξήκωτος :

suite nettement et sans équivoque possible, présenté comme l'auteur de l'évangile : « Celui-ci est le disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites et nous savons que son témoignage est véritable. »

Ces dernières paroles figurent à la vérité dans le chapitre final qui forme appendice par rapport au reste. Mais en dépit de quelques rares critiques, en général nouveaux venus sur le terrain de l'exégèse<sup>1</sup>, l'attribution de ce morceau à l'auteur de l'évangile est de plus en plus incontestée. Il n'y a pas trace dans la vaste forêt des manuscrits, des versions, des commentaires, d'un exemplaire du livre où ne figurait pas la finale. Tatien, dans son *Harmonie*, composée vers 175, l'employait déjà. Elle se relie par des traits d'autant plus certains qu'ils sont moins soulignés et d'abord moins visibles, avec ce qui précède. Par ailleurs la suture est nette, nullement palliée : la première finale a été conservée; aucune trace de refonte ou de replâtrage. Au contraire, dans tout le morceau, même ton, même style, mêmes personnages, même vocabulaire et même couleur johanniques. La question littéraire, on peut le dire avec assurance, n'existe plus<sup>2</sup>. La question historique, par contre, reste âprement controversée, parce que les paroles que nous avons citées renferment la solution de l'énigme posée par l'anonymat du disciple bien-aimé. D'après cette parole, comme l'a compris M. Loisy, « c'est lui qui est Jean, disciple, apôtre, témoin irrécusable du Christ, auteur du livre qu'on présente maintenant comme évangile aux communautés chrétiennes<sup>3</sup> ». Cela est bien dit, trop bien, le subtil critique forçant un peu les choses pour en faire mieux valoir l'in vraisemblance. La vérité, c'est que l'indication des anciens, édi-

voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, XXXV, n. 265 et A. Delatte, *La Vie de Pythagore*, Bruxelles, 1922.

1. C'est le cas du seul moderne, parmi ceux qui comptent, attribuant le chapitre xxi à une autre main que le reste du livre, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge*, I, 1921, p. 315.

2. Voir les arguments très solidement présentés dans T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*<sup>3</sup>, 1921, p. 689 suiv., et le résumé vigoureux de W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 228-229.

3. A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament*, etc., 1922, p. 628-629. Il va sans dire que M. Loisy ne voit dans ces indications qu'une audacieuse invention, une « fiction rédactionnelle », « une fraude littéraire », p. 630.

teurs ou garants de l'évangile, est fort discrète dans sa netteté et ne détonne nullement par rapport à la façon réservée et modeste dont le « disciple aimé » est introduit auparavant. Pas plus ici qu'ailleurs il n'est nommé ni qualifié autrement que comme ami familial de Jésus, et, dans son ordre, « témoin fidèle et véritable<sup>1</sup> ». C'est qu'il s'agit ici d'un évangile, non d'une prophétie, d'une apocalypse, d'une lettre, où l'allégation du nom de l'auteur était de style. C'est aussi sans doute que le renseignement porte avant tout sur l'identité du disciple aimé avec l'auteur de l'évangile. Cette assurance suffisait. Ce qui suit : « nous savons que son témoignage est véritable » vise moins à la renforcer qu'à solidariser l'ouvrage, tel qu'il est, avec le groupe des anciens, et, par eux, avec la tradition apostolique en général. Et qu'il s'agisse de tout l'évangile, non du dernier épisode seulement, c'est ce qui ressort de la généralité de l'expression, mais encore plus de son ton. Les adversaires de l'origine johannique en doutent si peu qu'ils tendent à disqualifier sans plus cette indication fâcheuse : « Que Jean, xxi, 23-24 soit un complément d'une autre main ajouté à l'évangile, devrait être incontesté. Mais le sort de xxi, 1-22 n'est pas à séparer du reste. Par la seule présence des versets xxi, 30-31 (*sic*. Peut-être faut-il lire 20, 21? 30, 31 n'existant pas) — sans parler du reste — tout le chapitre xxi se manifeste incontestablement comme un appendice d'une main différente » (W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, dans *ZNTW*, XV, 1914, p. 204). Suit une explication de la façon à la fois naïve et astucieuse dont le cercle des disciples de Jean l'Ancien ont composé l'évangile et l'ont ensuite « lancé » et « estampillé » en l'attribuant au disciple bien-aimé ! « Dans cette école qui se rattachait à Jean l'Ancien, on colportait — nous devons le supposer — des paroles du Seigneur, des explications de plus longues narrations qu'on attribuait à tort ou à raison au dit Jean. On les mit par écrit. Et ce sont les matériaux grâce auxquels fut élaboré cet évangile — couvert de l'autorité de Jean. » *Ibid.*, p. 207, 208. Ce n'est pas plus difficile que cela, et tout est bien pour les gens qui ont leur siège fait. Mais les autres sont moins accommodants.

1. Ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, Apoc., III, 14.



De cette attribution globale et des suggestions précédentes qu'elle confirme, ressort l'identité du disciple aimé avec Jean, fils de Zébédée : le préféré appartient au cercle intime, habituel, des disciples de Jésus, donc au Collège des Douze sûrement, et très probablement au groupe privilégié des trois<sup>1</sup>. Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques, est le seul qui remplisse toutes les conditions du problème. Il se trouve désigné négativement par le soin de l'auteur à effacer son nom et celui des siens, de l'histoire qu'il raconte. Tandis que le couple fraternel des fils de Jona, André et Pierre, figure nominativement dès le début, et revient fréquemment en scène, avec des indications précises<sup>2</sup>, le second couple des disciples du Baptiste devenus ceux de Jésus, encore qu'une allusion certaine souligne son rôle dès le début, reste entièrement dans l'ombre. Ni Jacques, ni Jean, ni leur mère Salomé, ni leur patrie ne sont nommés dans le quatrième évangile, alors que les trois autres en sont pleins. Une seule fois, dans l'appendice, si ces mots appartiennent au texte primitif<sup>3</sup>, « les fils de Zébédée » sont mentionnés. Partout ailleurs, et même aux endroits où la tradition synoptique semblerait les imposer, un silence profond les couvre. Qui a une fois réalisé la portée de cet indice voit par transparence la figure inscrite en filigrane dans le document. Positivement le disciple aimé tient auprès de Jésus une place que seul Jacques ou Jean, d'après les renseignements concordants des autres évangiles, a pu tenir : mais entre les deux frères, le doute n'est pas possible, et il n'y a même pas en faveur de Jacques un commencement de probabilité à cause de la date certaine de sa mort (en 44; Actes, XII, 2)<sup>4</sup>.

1. Mc., I, 29, et parall.; III, 16, 17 et parall.; V, 37, et Lc., VIII, 51; Jx, 2 et parall. (cf. aussi x, 35 suiv. et parall.); XIV, 33 et parall.

2. André est nommé 5 fois, Simon Pierre 28 fois; tous deux sont désignés comme venus de Bethsaïde, ainsi que Philippe. Simon est appelé Céphas par Jésus, etc.

3. Voir M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, 1925, p. 522, qui suppose une note marginale passée dans le texte à Jo., XXI, 2; Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*<sup>5</sup>, 1921, p. 691.

4. Ceux-là même qui, pour des raisons que nous exposerons plus loin, n'admettent pas l'authenticité johannique, sont obligés de reconnaître que l'auteur — ou l'éditeur responsable — de l'ouvrage s'est donné pour

Mais à quoi bon insister? C'est justement parce que ces indices rejoignent ceux de la tradition et la fondent en histoire, que la critique radicale s'efforce depuis un siècle de démontrer que l'attribution johannique n'a, quand on examine l'évangile lui-même, qu'une faible vraisemblance. C'est ce que nous allons voir. Mais auparavant, il convient de repousser une attaque récente, dont le succès rendrait inutile toute discussion sur l'authenticité johannique, sinon sur la valeur d'histoire et l'origine ancienne, voire apostolique, du quatrième évangile.

C'est Ed. Schwartz<sup>1</sup> qui a, suivant et développant avec ampleur une suggestion de Wellhausen<sup>2</sup>, fait triompher près de beaucoup cette objection. Sous la forme brutale qu'il lui a donnée, et nonobstant l'érudition dépensée à la défendre, on peut dire que c'est un défi à l'histoire. Elle consiste, dit le vieux Zahn avec humour, « à délivrer au fils de Zébédée un acte de décès antidaté<sup>3</sup> ». Trois arguments principaux sont invoqués, qu'il faut passer en revue brièvement : la parole de Jésus sur les destinées de Jacques et de Jean<sup>4</sup>; le témoignage de Papias et celui des Martyrologes<sup>5</sup>. Le premier est le point de départ de toute l'hypothèse, le principe générateur du mythe, pourrait-on dire.

Jean fils de Zébédée, et a voulu qu'on le crût tel. « Qu'on ait pu en douter, déclare Ed. Meyer, c'est une des choses qui me demeurent incompréhensibles dans la critique (libérale) moderne », *Ursprung und Anfaenge*, I, 1921, p. 312. Quant à l'anonymat, le même historien en cite des exemples analogues dans la littérature classique, notamment les *Hellenica* de Xénophon. Sur l'hypothèse dite de Delf, voir la note II, *infra*, p. 226.

1. Ed. Schwartz, *Ueber den Tod der Soehne Zebedaei, ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangelium*, Goettingen, 1904; et depuis, quantité de mémoires et d'articles, notamment dans *ZNTW*, XI, 1910, p. 89-102, *Noch einmal der Tod der Soehne Zebedaei*; et XV, 1914, p. 210-221, *Johannes und Kerinthos*.

2. J. Wellhausen, *Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 90; *Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, passim. J. Weiss, *ZNTW*, XI, 1910, p. 167, *Zum Martyrertod der Zebedaeiden*, a revendiqué la priorité de la suggestion.

3. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, I, Leipzig et Erlangen, 1924, p. 83-100. J'ai beaucoup utilisé ce travail approfondi.

4. Mc., x, 35-40. Mt., xx, 20-23.

5. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, *ZNTW*, XV, 1914, p. 189-190, les expose avec beaucoup de brièveté et de netteté dans cet ordre.

Or s'approchèrent de lui Jacques et Jean, les fils de Zébédée, lui disant : Maître, nous voulons que ce que nous allons te demander, tu le fasses pour nous. — Mais lui leur dit : Que voulez-vous que je fasse pour vous? — Et eux : Accorde-nous de prendre place assis l'un à ta droite, l'autre à ta gauche, dans ta gloire. — Mais Jésus leur dit : Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire le calice que je bois? ou être baptisé du baptême dont je suis baptisé? — Eux lui dirent : Nous le pouvons. — Jésus leur dit : Le calice que je bois, vous le boirez, et le baptême dont je suis baptisé, vous en serez baptisés. Mais pour la session à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de la donner, elle est à ceux pour qui elle a été préparée. — Ayant ouï cela, les Dix commencèrent à se fâcher contre Jacques et Jean<sup>1</sup>...

« Qu'on prenne ces paroles pour une exacte relation d'un fait réel ou comme une prophétie modelée sur l'événement (*vaticinium ex eventu*), elles sont en tout cas un témoignage suffisant du fait que les Zébédéides, Jacques et Jean, sont morts de la mort du martyre. Et leur interprétation la plus simple et naturelle sera toujours que les deux ont subi le martyre ensemble. Or, d'après les Actes, xii, 1 suiv., Jacques a été mis à mort par Hérode Agrippa, donc vers l'an 44 environ<sup>2</sup>. »

C'est justement ce dernier trait, le seul incontestable, qui, devrait faire naître le doute sur l'interprétation proposée. Car de faire mourir Jean, fils de Zébédée, en 44, c'est, répétons-le, un défi à l'histoire. Les Actes n'en disent rien, et l'argument du silence est ici très fort, parce que l'auteur des Actes, qui ne nomme Jacques qu'une fois (dans la liste géné-

1. Mc., x, 35-41. Si l'on veut voir ce que deviennent les textes les plus vivants, soumis à la vivisection critique, on lira l'analyse que R. Bultmann donne des « sources » de cet épisode. La voici sans un mot de commentaire : « Mais même l'apophthegme v. 35-40 n'est nullement une formation simple. La demande du v. 37 provoque deux réponses : v. 38-39 (la route qui mène à la gloire passe par le martyre), et le v. 40 (rejet de la demande, sans retour sur les v. 38-39). Et sûrement, ce sont les v. 38-39 (un évident *vaticinium ex eventu*) qui sont l'élément secondaire, lequel a pu, d'ailleurs, difficilement exister à l'état isolé, mais est manifestement interpolé à cette place. Le reste, v. 35-37 et v. 40, semble une composition unique et ne peut qu'être tenu pour une création de la communauté primitive, quand on a estimé — et c'est d'ailleurs mon opinion — que l'allusion, comme allant de soi, à la Messianité de Jésus, n'est devenue possible que dans les communautés chrétiennes. » *Die Geschichte des Synopt. Tradition*, Goettingen, 1921, p. 10-11.

2. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, dans ZNTW, XI, p. 89.

rale des Douze, 1, 13) en dehors de ce passage, et qui l'appelle ici « frère de Jean » (xii, 2), met au contraire en pleine lumière les gestes de celui-ci. Associé à Pierre, Jean tient le premier rôle dans la Communauté de Jérusalem, à ses débuts. Il est donc tout à fait invraisemblable que, s'il a partagé le sort tragique de son frère, on ait complètement passé sous silence ce qui achevait son mérite et sa gloire, comme témoin du Christ. A cette raison, concluante à elle seule, il faut ajouter l'épître aux Galates, de laquelle<sup>1</sup> il appert clairement que Paul, quand il monta à Jérusalem « quatorze années après » son premier voyage<sup>2</sup>, séparé lui-même par trois ans<sup>3</sup> de sa conversion — soit au moins seize ans après celle-ci<sup>4</sup> — pour y exposer son Évangile aux notables de l'Église et savoir d'eux si sa course n'était, n'avait pas été vaine<sup>5</sup>, eut affaire à Jacques, le frère du Seigneur, à Pierre et à Jean « qui passent pour les colonnes<sup>6</sup> », et qui lui donnèrent la main en signe d'union. Que le Jean dont il est question ici soit le fils de Zébédée, cela est indéniable. C'est pourquoi Schwartz et Wellhausen, et ceux qui, les suivant, veulent faire mourir celui-ci en 44 au plus tard, sont obligés de mettre au passé ce que saint Paul raconte au présent dans son épître<sup>7</sup>, de contredire les indications les plus claires des Actes<sup>8</sup>, et de ramener en arrière, pour les besoins de leur cause, de plusieurs années, la date de la conversion de saint Paul et toute la chronologie des temps apostoliques ! Cela est si fort que plusieurs de ceux qui tiennent pour le martyre de Jean, cher-

1. Gal., II, 9.

2. Gal., II, 1.

3. Gal., I, 18.

4. Car le *πάλιν ἀνέβην* de II, 1 renvoie à un premier voyage (« je montai derechef après quatorze années ») et non à la conversion de Paul.

5. Gal., II, 2.

6. Gal., II, 9.

7. *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*, Gal., II, 9, coll. II, 2 et II, 6. Cf. là-dessus M. J. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 22 et suiv. On peut voir comment Schwartz retarde la chronologie apostolique dans *ZNTW*, XI, p. 100 suiv. Il fixe la conversion de saint Paul à 28-29 et conclut : « Les moissons de Dieu mûrissent vite. » Mais il aide beaucoup, aux dépens de la parole de Dieu, celle-ci à mûrir.

8. Actes, XII, 25 ; XIII, 5, 13 ; XV, 37 suiv.

chent une autre occasion, et la fixent par conjecture aux environs de 70<sup>1</sup>. Ce sont là pures hypothèses, qui évitent à vrai dire la grave entorse faite à l'histoire par la date plus ancienne, mais qui réduisent sensiblement à rien l'argument tiré du texte de saint Marc. C'est qu'aussi ce texte, que Schwartz déclare « clair comme le soleil », d'autant qu'il serait d'après lui calqué sur le fait accompli, n'a pas paru tel à l'antiquité chrétienne. Tout au contraire, il a semblé une énigme, et l'on a, pour la résoudre, essayé bien des moyens — sauf celui qui maintenant semble si simple à nos critiques libéraux : retourner ou supprimer les paroles du Seigneur!

L'auteur qui écrivit, sous le nom de Leucius Charinus, « pas plus tard que le milieu du second siècle<sup>2</sup> », les plus anciens Actes apocryphes connus, se préoccupait d'expliquer comment Jean a été martyr sous Domitien. Il aurait été forcé de prendre une coupe de poison, mais le venin n'avait pu lui nuire<sup>3</sup>. Selon une autre tradition, occidentale, déjà connue de Tertullien, Jean aurait été plongé dans une cuve pleine d'huile bouillante<sup>4</sup>. Mais beaucoup plus frappantes que ces anecdotes sont les paroles du dernier chapitre de l'évangile lui-même, concernant la fin du disciple bien-aimé : après avoir restitué Pierre dans son privilège de chef et de pasteur suprême, le Seigneur lui prédit sa mort sanglante :

En vérité, en vérité, je te le dis : quand tu étais jeune, tu mettais toi-même ta ceinture et te promenais à ta volonté : mais quand

1. Par exemple, R. H. Charles, *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, I, p. XLIX : « He (Jean l'apôtre) was alive when Paul had his conference with the « pillars-apostles » in Jerusalem (Gal., II, 9). This was not later than 64 A. D. Since he was martyred by the Jews, he must have died before 70 A. D. », p. XLIX. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the the Fourth Gospel*, 1922, p. 137, parle de 70; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924 : « même s'il (Jean) a été martyrisé (comme quelques-uns le suggèrent) peu après qu'éclata la guerre juive, A. D. 66 » : p. 433.

2. M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. xx et 228. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, I, 1924, p. 25, dit « vers 160-170 ».

3. Dans le grec, *Acta Apostolorum Apocrypha*, éd. M. Bonnet, II, 1, 1898, n. 9; dans le latin, *Historia Apostolica d'Abdias*, liv. V, n. XIX.

4. Tertullien, *De Praescriptione*, xxxvi, éd. P. de Labriolle, 1907, p. 78, coll. LX.



tu auras vieilli, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas (cela, il le lui dit pour suggérer par quel (genre de) mort il donnerait gloire à Dieu). Et ayant ainsi parlé (Jésus) lui dit : « Suis-moi ».

S'étant retourné, Pierre aperçut marchant après eux le disciple qu'aimait Jésus, celui qui pendant la cène reposa sur sa poitrine et dit : Seigneur, qui est celui qui te trahira? — Le voyant donc, Pierre dit : « Seigneur, et celui-ci? qu'en sera-t-il? » Jésus lui dit : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-moi! »

Ce bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple-là ne meurt pas. Or Jésus ne lui dit pas qu'il ne meurt pas, mais : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? »

« C'est ce disciple-là qui porte témoignage sur ces choses et les a mises par écrit, et nous savons que son témoignage est valable » (Jo., xxi, 18-25).

S'il y a quelque chose de clair dans ce passage, c'est qu'il s'agit ici d'un disciple considérable, d'une « colonne » de l'Église ancienne, selon le mot de Paul, et qu'il tient auprès de Pierre le rôle que lui attribuent constamment le livre des Actes et le Quatrième Évangile. Interpréter cette tradition d'un Jean l'Ancien, d'Éphèse, ou, comme le suggère Schwartz, de Jean-Marc, cousin de Barnabé, disciples de la seconde génération, c'est une dérision. Seuls, Jean l'apôtre et sa destinée peuvent être ainsi mis en comparaison avec la personne et la destinée de Pierre, le chef de l'Église.

D'avantage, le disciple aimé dont il est question (qu'allusion soit faite à sa mort dans le dessein de défendre la vérité d'une parole du Seigneur; ou que le temps de sa mort reste indéterminé et qu'il s'agisse simplement d'empêcher une légende de s'établir à son propos) a survécu longtemps à Pierre, et atteint un âge extrêmement avancé, sans quoi tout l'épisode n'a plus de sens.

L'alternative est donc donnée ici entre une survie considérable et en quelque mesure inattendue (à cause du sens plus naturel de la prédiction faite par Jésus aux fils de Zébédée) de Jean l'apôtre, et la fabrication délibérée d'une « tradition » comprenant plusieurs paroles de Jésus et tendant à la faire croire. Eh bien, je pense que du simple point de vue de l'histoire, peu de personnes, parmi celles qui connaissent les documents évangéliques, hésiteront à accepter la première hypothèse.

Reste sans doute, en ce cas, à expliquer comment Jean a « bu le calice du Seigneur » et a été « baptisé de son baptême ». Que ces métaphores, connues et classiques, fassent allusion à la Passion de Jésus, nul n'en doit douter, et, dans l'antiquité chrétienne, nul n'en a douté. Mais il y a plus d'une façon d'être martyr, comme l'ont très bien compris Origène et Chrysostome<sup>1</sup>. « Boire le calice » se dit dans le Vieux Testament de toute épreuve envoyée par le Seigneur. Longtemps avant le coup d'épée final, Paul avait subi la grande « tribulation en Asie Mineure, surchargé au delà de ses forces, au point de prendre la vie en dégoût et d'avoir, promulguée en lui, une sentence de mort » (II Cor., I, 7-8). Dès longtemps il « portait en son corps les stigmates de Jésus » (Gal., VI, 17). Dès longtemps, il « accomplissait dans sa chair par ses souffrances, ce qui manquait aux tribulations du Christ » (Col., I, 24). Pense-t-on qu'alors il n'avait pas encore « bu le calice » de son Maître et participé à son baptême sanglant?

Le témoignage de Papias et celui des martyrologes, bien que le premier n'aille pas sans difficulté, nous retiendront moins longtemps. Il ne semble pas douteux que le vieil évêque d'Hiérapolis ait admis que Jean fut « enlevé<sup>2</sup> », mis à mal par les Juifs. Ce renseignement nous est parvenu par deux allusions très postérieures, mais renvoyant toutes deux au second livre des *Exégèses* de Papias : un fragment trouvé dans un manuscrit grec et emprunté, semble-t-il, à l'*Histoire Chrétienne* (perdue, écrite vers 430) de Philippe de Side, et une citation figurant dans un des manuscrits de la *Chronique* de Georges le Moine, surnommé le Pécheur (Hamartolos), qui écrivait sous l'empereur Michel III (842-867)<sup>3</sup>.

1. Voir leur interprétation, et les antécédents bibliques de l'expression « boire le calice, etc. », dans Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, I, 1924, p. 94, n. 78. Il s'agit d'une grande épreuve envoyée par Dieu.

2. Sur le sens de ἀναίρειν, voir Moulton et Milligan, *VGT*, p. 33-34.

3. Le fragment 1 figure dans le Codex Baroccianus 142 d'Oxford, et a été publié par C. de Boor dans les *TU*, V, 2, 1888, p. 170. Le voici : « Papias dans son second Discours dit que Jean le Théologien et Jacques son frère furent enlevés par les Juifs : « ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν ». C'est un résumé, non une citation textuelle de Papias qui n'a sûrement pas qualifié Jean : « le Théologien ». Le fragment 2 ne se trouve que dans un des nombreux manuscrits (Coislin. 30) de Georges

Il faudrait avoir la teneur exacte, et le contexte, de l'information de Papias, pour savoir précisément quel sens il donnait au martyre de Jean, et quelle part il y attribuait aux Juifs. Il est certain que tous les Anciens qui ont lu son ouvrage, non seulement Irénée, mais Denys d'Alexandrie et Eusèbe, qui l'avaient étudié avec le dessein d'approfondir les renseignements qu'on en pouvait tirer sur la question de Jean l'Apôtre et de Jean d'Ephèse, n'y ont rien vu qui contredit l'opinion traditionnelle touchant la mort du premier. Et c'est aussi le cas, beaucoup moins intéressant, du reste, de Georges le Pécheur. On conçoit donc qu'un savant aussi libre d'esprit que M. Percy Gardner, estime « très léger » l'indice qu'on pourrait tirer de tout cela en faveur d'une mort de Jean, fils de Zébédée, à une date « early<sup>1</sup> ».

Il faut le dire à plus forte raison des témoignages empruntés à certains martyrologes anciens. Heitmüller résume ainsi « les traces » qu'on peut relever à ce propos dans l'antiquité : « le martyrologe syriaque du 27 décembre : Et, au xxvii, *Jean et Jacques les apôtres à Jérusalem*; le martyrologe carthaginois au 27 décembre : *VI Kal. Jan. Sancti Johannis Baptistae et Jacobi apostoli quem Herodes occidit*; enfin le martyrologe arménien, le 28 décembre : *Fête des fils du tonnerre, Jacques et Jean*<sup>2</sup> ».

Or le martyrologe syriaque, dont il est question, compilé

Hamartolos (sur Georges, K. Krumbacher, *Geschichte der Byz. Literatur*<sup>2</sup>, 1897, p. 352 suiv.). D'après lui, Jean, revenu de Patmos à Éphèse sous Nerva (96-98), « resté seul en vie des douze disciples, et ayant écrit son évangile, fut jugé digne du martyre. Car Papias, évêque d'Hierapolis, qui le vit en personne (αὐτόπτης τοῦτου γενομένου), dit dans le second Livre de ses oracles du Seigneur qu'il fut enlevé par les Juifs (ἔτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη), vérifiant comme son frère la prophétie du Christ les concernant ». Suit une phrase sur Origène, proclamant de son côté, dans son *Commentaire sur Matthieu*, que Jean a été martyr, μεμαρτύρηκεν.

Sur l'état du texte, voir Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, VI, 1, Leipzig, 1900, p. 147-148. Origène dit en fait que les deux fils de Zébédée « participèrent au calice du Christ », Jacques par la décapitation, Jean, par l'envoi en exil à Patmos, *Comm. in Matth.*, XVI, 6, *MG*, 13, col. 1385.

1. « The very slight testimony to the early death of John », *JTS*, XX, 1919, p. 273.

2. *Zur Johannes-Tradition*, dans *ZNTW*, 1914, p. 190.

après la mort d'Eusèbe (340) et dont un seul manuscrit, écrit en 411, nous est parvenu, est « un abrégé fait sur un martyrologe grec d'Asie Mineure dont une rédaction plus complète est entrée dans la compilation latine appelée Martyrologe hiéronymien<sup>1</sup> ». En voici le début<sup>2</sup> :

Les noms de nos seigneurs les martyrs et les jours dans lesquels ils ont remporté leurs couronnes.

Mois de Kanoun le premier.

Le 26 selon les Grecs. — Le protomartyr à Jérusalem, Étienne l'apôtre, le coryphée des martyrs.

Et 27. — Jean et Jacques, les apôtres à Jérusalem.

Et 28 de Kanoun le premier — à Rome, la Ville, — Paul apôtre et Simon Céphas, le coryphée des apôtres de Notre-Seigneur.

Pour apprécier ce texte, il faut se souvenir que « une fois fixée la fête de Noël, on y rattacha, et cela de très bonne heure, diverses commémorations relatives aux plus grands saints du Nouveau Testament. Dans son Oraison funèbre de saint Basile, prononcée en 379 à Césarée de Cappadoce, saint Grégoire de Nysse dit que l'usage était de célébrer après Noël et avant le premier janvier, les fêtes des Saints Etienne, Pierre, Jacques, Jean et Paul<sup>3</sup> ». Suit le témoignage des martyrologes syrien, grec, nestorien, arménien. Le fait relevé par les adversaires de la tradition johannique est une application pure et simple de cet usage liturgique ancien. « Il est sûr que ces dates d'anniversaire ont été fixées arbitrairement,

1. L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, éd. originale, 1889, p. 254. La question des martyrologes anciens est débrouillée là de main de maître.

2. Ed. critique du texte syriaque par R. Graffin dans les *Acta Sanctorum* de novembre, tome II, I, *Martyrologium Hieronymianum*, éd. J. B. de Rossi et L. Duchesne, p. LI-LXV, le texte concernant saints Jean et Jacques, p. LI.

3. L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, p. 254 suiv.; H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 115-116. Jacques et Jean sont ordinairement associés comme frères et, à cause de Jacques, localisés à Jérusalem. Chez les Nestoriens, Jean a attiré à lui les trois autres évangélistes. On conviendra qu'il est inutile de discuter les autres indices produits par Schwartz et Heitmüller. Saint Jean Baptiste, traité parfois d'« apôtre » (c'est-à-dire d'homme apostolique) entre souvent dans ce cercle privilégié de la Nativité du Seigneur. Les Arméniens y font figurer aussi, à titre de parents, le roi David, ancêtre, et Jacques, le frère du Seigneur<sup>4</sup>.

qu'elles n'ont été fournies par aucune tradition historique ».

Les textes de saint Grégoire de Nysse (car à celui que cite Duchesne : *MG*, 46, col. 789, il faut joindre celui, non moins clair, du second panégyrique de saint Étienne, *MG*, 46, col. 729 suiv.) ne manifestent nullement l'embarras dénoncé par R. H. Charles, *The Revelation of saint John*, I, p. LVII, qui ne semble pas les avoir lus. Que le rapprochement, autour de la fête de Noël, des plus grands témoins du Christ, ait été intentionnel et soit d'origine liturgique, c'est ce que prouve la mention même de Jacques, dont l'anniversaire du martyre, d'après les Actes eux-mêmes (xii, 1-5), tombait tout près de la fête de Pâques.

### 3. — L'Unité Littéraire et le Caractère du Quatrième Évangile.

Avant d'examiner le but que poursuit l'auteur de notre évangile, il convient de s'entendre sur le point de savoir si l'on peut en parler comme d'une unité littéraire. Cette unité, à vrai dire, est éclatante, et ceux-là même qui, à la suite de J. Wellhausen et surtout d'Ed. Schwartz, l'ont mise en question, sont obligés d'y revenir, dans une très large mesure, par une piste détournée. Ainsi J. Weiss admet un écrit primitif, œuvre d'un disciple personnel de Jésus, probablement un Jérusalémite, peut-être Jean Marc, — œuvre détachée ensuite, retravaillée et complétée, au moyen de la tradition synoptique, par un disciple asiate postérieur, parlant au nom de son groupe. Mais, et ceci est admirable ! comme J. Weiss est un critique pénétrant, il s'aperçoit que le partage qu'il fait des passages évangéliques entre ses deux « Jean », l'auteur et l'éditeur, ne se justifie par aucune raison littéraire. D'un bout à l'autre, « même genre de piété, d'expérience religieuse, de style ». Il conclut donc que les deux hommes « se tiennent de très près » et qu'en somme l'écrit primitif et les remaniements ultérieurs sont à peu près indiscernables<sup>1</sup>. De même M. A. Loisy, qui professait dans la première édition de son grand Commentaire l'unité littéraire à peu

1. J. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917, p. 611-612.



près comme un dogme (c'était en effet un corollaire de son symbolisme intégral), a dans la seconde ouvert sa voile au vent venu d'outre-Rhin. Il distingue donc, lui aussi, du livre primitif, une série de compléments, autant qu'il en faudra pour éliminer tout ce qui avait une valeur d'histoire, en dehors de ce qui a été pillé dans les Synoptiques. Mais après cela, il est obligé de convenir de « l'unité au moins apparente de l'esprit ». Il admet expressément que « le travail rédactionnel... a gardé la manière et l'esprit mystique qui caractérisaient l'œuvre primitive », sans parler du « style mystique » auquel « les rédacteurs ultérieurs se seraient conformés du mieux qu'ils ont pu<sup>1</sup> ». Walter Bauer, de son côté, dans la refonte de son commentaire, dit que le problème ne lui semble pas exister, et qu'en somme « on ne peut parler qu'avec une grande réserve de l'unité de l'évangile de saint Jean<sup>2</sup> ».

Il faut le dire hautement, si l'on fait abstraction d'un petit nombre de passages (le principal, inspiré mais non johannique, est le beau récit concernant la femme adultère, Jo., VII, 53-VIII, 11, voir plus bas) sur lesquels on peut élever des doutes du simple point de vue critique, et aussi de l'ordre actuel de certains morceaux<sup>3</sup>, l'unité de notre évangile

1. Alfred Loisy, *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, Paris, 1921, p. 46, 63, 65 et *passim*.

2. W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, Tübingen, 1925, p. 241.

3. Le désordre au moins apparent n'est pas contestable, et c'est la seule donnée vraiment objective des mémoires de Schwartz qui ont été le point de départ des théories pluralistes. *Aporien im IV Evangel.* dans les *Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1907 (p. 342 suiv.), et 1908 (p. 115 suiv., p. 497 suiv.). Le P. Lagrange a mentionné les principales incohérences auxquelles une simple transposition remédierait, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. cxx. La plus considérable de ces interversions, proposée par le R. P. Olivieri, O. S. B., irait à placer le chapitre VI avant le chapitre V, ce qui donne une suite plus satisfaisante. Ce sont là questions libres, qu'il convient de traiter avec infiniment de délicatesse; l'erreur est d'échafauder là-dessus un monde de conjectures tendancieuses. Ce mot que je répugne à employer, tant il est grave et tant on en a fait abus, est ici à sa place. Cf. M. J. Lagrange, *RB*, 1924, p. 321-342.

Il résume l'opinion des critiques les plus libres d'esprit : B. H. Streeter dit par exemple, *The Four Gospels, A Study of origins*, London, 1924, p. 377 suiv. : « Le docteur Stanton : *The Gospels as Historical Documents*, III, Cambridge 1920, p. 32 suiv., prend la peine de discuter plusieurs

n'est pas contestable. A eux seuls, la langue et le style de l'auteur apportent à cette conclusion un argument probant, pour ne pas parler des rythmes si caractéristiques. On peut sans doute toujours supposer, fût-ce dans l'*Andromaque* de Racine ou le *Faust* de Goethe, un écrit primitif que l'auteur aurait transcrit, tout en le remaniant çà et là. Mais c'est une conjecture négligeable, parce que les procédés raisonnés, et encore plus indélébiles, de ces excellents écrivains apparaissent à chaque page, et presque à chaque vers. Mais l'originalité d'un style ne se mesure pas à sa pureté classique, et sous ce rapport l'évangéliste ne le cède à personne. Dans son grec terne, sans incorrection fâcheuse<sup>1</sup> mais assurément sans art, inconnexe, à vocabulaire pauvre, monotone dans ses procédés de développement et ses mots favoris<sup>2</sup>, Jean a créé un style qui n'est qu'à lui. Les auteurs

« théories pluralistes » ayant pour but de retrouver sous le texte présent du quatrième Évangile les documents préexistants dont l'auteur est censé s'être servi. Je confesse qu'à mon avis, il donne à ces essais plus de considération qu'ils ne méritent. Plusieurs sont si compliqués que les exposer, c'est les réfuter. Car si les sources ont subi la part d'amplification, de révision, de remaniements et d'adaptations que la théorie postule, la prétention du critique à débrouiller le *processus* de cette élaboration est grotesque... Même les plus discrètes en apparence de ces théories pluralistes me semblent fondées sur une méthode essentiellement anti-scientifique, pour trois raisons : 1<sup>o</sup> on transporte là des procédés d'investigation critique qui ont été créés en vue de l'étude de documents essentiellement différents ; 2<sup>o</sup> on ne tient pas compte dans ces restitutions faites de chic, de la psychologie de l'auteur : on traite celui-ci comme une pure mécanique ; 3<sup>o</sup> les seuls faits appréciables, objectifs, c'est-à-dire les incohérences entre divers morceaux par rapport à leur suite, s'expliquent là plus naturellement par des accidents de transmission dont la philologie classique (cf. A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford, 1918) nous offre maints exemples, et de beaucoup plus considérables. »

1. Nous avons là-dessus un témoignage qui dépasse celui des plus sûrs grammairiens de notre temps, celui de saint Denys d'Alexandrie disant (dans Eusèbe, *HE*, VII, 25, 25 : éd. Schwartz, Eusèbe du *CB*, II, 2, p. 700) que Jean n'a pas seulement écrit correctement dans la langue grecque, mais avec beaucoup de justesse pour le choix des expressions, la suite, l'élocution ; « tant s'en faut qu'on trouve chez lui barbarisme ou solécisme, on n'y trouve pas même d'idiotisme ». Il est vrai que Denys plaide une cause, mais la correction générale demeure un fait.

2. Par exemple *oûv* qui revient 200 fois dans ce court écrit ; bien plus du

chrétiens postérieurs, qui s'en éloignent le moins, tel saint Ignace d'Antioche ou l'auteur des *Odes de Salomon*, restent bien différents, et l'on peut défier la critique de trouver, ailleurs que dans Jean, une demi-page qu'on puisse bonnement confondre avec ce qu'il a écrit.

C'est que (et la remarque va loin), il ne s'agit pas ici seulement de vocabulaire ou d'habitude de style. C'est le fond même, c'est la profondeur et l'unité d'inspiration qui sont au-dessus d'une imitation délibérée, hors des prises d'un mimétisme inconscient. Le disciple rédacteur de J. Weiss, les scribes anonymes, éphésiens et romains, de M. Loisy, n'ont pas même le mérite de la vraisemblance ! Si l'on n'écrit pas du « Jean » à volonté, c'est surtout qu'on ne pense et qu'on ne sent pas comme Jean a pensé et senti. Autrement, certes, que Paul de Tarse, mais avec une originalité qui n'est pas moindre et une pénétration qui parfois l'emporte. Avec, encore, une abnégation d'écrivain, une soumission au but qu'il poursuit et une indifférence sereine au reste, qu'un épigone ou un démarqueur n'atteindra jamais. C'est par là que Jean est un véritable mystique, et sans doute le plus grand des mystiques<sup>1</sup>, bien qu'il soit loin d'en être le plus

double de fois que dans les trois Synoptiques réunis. Sur la langue johannique, les travaux les plus considérables sont ceux de Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar*, London, 1906, et *Johannine Vocabulary*, 1905. Très bonne mise au point dans M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. CI-CXX.

1. Là-dessus W. Bauer discute les positions de H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*<sup>3</sup>, 1921, p. 581 suiv. Lui-même ne veut reconnaître sûrement chez Jean que le vocabulaire mystique. Il objecte pour le reste que le doute demeure sur le point de savoir jusqu'à quelle profondeur l'évangéliste a réellement vécu, éprouvé, ce qu'il décrit : si son expérience religieuse a été plus loin que la conversion au christianisme, et jusqu'à l'extase. Jean ne semble connaître la vue du Père que dans le Fils, il exalte la pratique des commandements comme marque de l'amour véritable, etc. *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 240. Pareillement R. Otto, *Das Heilige* (éd. anglaise, J. W. Harvey, Oxford, 1924, p. 22 et 88, note) définissant la mystique par l'absorption du moi en Dieu, et la prépondérance donnée dans la conception du devoir à l'élément irrationnel, veut « que le christianisme de Jean soit moins un mysticisme qu'une religion de couleur mystique ». [Le texte de l'édition allemande n'est pas identique à celui de la traduction, du moins pour le premier passage,

riche, le plus varié, le mieux doué littérairement, le plus artiste. Il l'est par cette unification réalisée, cette consécration de tout son être au service d'une seule cause, d'un seul amour, d'une seule foi, et finalement — car tout cela : service, Règne de Dieu, foi qui sauve, dilection qui béatifie, sève qui fait vivre, est pour lui, par identité, Jésus — d'un Seul. A personne ne s'applique plus complètement le grand mot des mystiques : *Solus Soli*; le reste ne lui est de rien. La réponse du Maître à la requête de Philippe : « Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit! — Depuis si longtemps je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment dis-tu : Montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » (Jo., xiv, 8-10), ces paroles, qui sont la définition même de la mystique spécifiquement chrétienne, résument l'évangile de Jean, et l'on pourrait dire sans paradoxe qu'il n'est aucun trait, aucun discours, aucun développement qui ne s'y ramène, ou n'en sorte. Et voilà pourquoi toutes les tentatives de dissection, de division, sont con-

mais la même thèse y est affirmée : *Das Heilige* <sup>13</sup>, 1926, p. 26 et p. 113, note]. Il y a, croyons-nous, à la source de ces opinions, une conception un peu étroite et insuffisante de la mystique. Si on la réduit aux formes extraordinaires, extatiques, du sentiment religieux, si on l'oppose d'une façon abrupte, comme une sorte de religion de l'Esprit, se suffisant à elle seule et impatiente de tout intermédiaire, fût-ce de la personne de Jésus, à la religion de la pratique commune et de l'autorité, on doit dire en effet que Jean n'est pas, ou n'est pas exclusivement un mystique. Et dans ce cas l'on refusera ce titre aux mystiques les plus illustres, un François d'Assise, une Thérèse d'Avila, un Bernard de Clairvaux, qui ont tous trouvé le Père dans le Fils, et maintenu que le plus grand amour consiste dans l'accomplissement parfait des préceptes divins!

Au rebours de W. Bauer et d'Otto, le baron F. von Hügel, dans son mémoire, *John, Gospel of*, de la dernière édition de l'*Encyclopaedia Britannica* <sup>14</sup>, vol. XV, p. 453 suiv., soutient que Jean est essentiellement un mystique, parce qu'il « tend constamment à contempler l'histoire *sub specie aeternitatis*, et à résorber le caractère successif de ce qui est humain dans la simultanéité divine : *to englobe the successiveness of man in the simultaneity of God* ». Nous croyons qu'il y a là une part de vérité, mais une part seulement. L'histoire humaine existe pour Jean, tout comme les institutions ecclésiastiques (nous le verrons) existent. Seulement il tend à subsumer celle-là comme celles-ci sous l'unité vivante et personnelle de Jésus, que son évangile a pour but unique d'inculquer.

damnées à rester des exercices inutiles de virtuosité critique.

L'unité de l'évangile étant hors de cause, il importe de se rendre réel le but de l'auteur. Veut-il simplement, et principalement, compléter l'enseignement des Synoptiques, ou prévenir sur certains points les conclusions inexactes qu'on pouvait tirer (qu'on tirait déjà) de leur lettre? Nous ne pensons pas qu'on puisse réduire à ces termes le dessein de Jean. Cela, il le veut sans doute, et chemin faisant il le fait. C'est pourquoi, en ce qui touche le cadre, la chronologie et les parties judéennes de l'activité de Jésus, le quatrième évangile apporte à notre information, si lacunaire, d'appréciables compléments. Mais le but principal de l'auteur est ailleurs, et, comme lui-même le dit, sa visée essentielle est la genèse et la perfection de la foi chez ses lecteurs : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et afin que par cette foi vous ayez la vie en son nom » (xx, 31).

Qu'est-ce à dire? S'agit-il ici d'une apologie dont les païens seraient les premiers destinataires? La lecture de l'ouvrage est décisive contre cette interprétation. Non que manquent dans l'évangile les traits capables de toucher, d'éclairer, et encore moins de stimuler la curiosité des païens bien disposés; mais l'auteur suppose évidemment, dans l'ensemble de ses lecteurs, une première initiation chrétienne, à la fois pour l'information et pour la bonne volonté. On a remarqué que des personnages sont introduits par Jean comme connus, qui ne figurent pas auparavant dans son évangile : surtout les paroles de Jésus y sont, d'un bout à l'autre, rapportées comme normatives et valant par elles-mêmes. C'est une question de savoir si, et dans quelle mesure, Jean s'est servi de ses prédécesseurs, les évangélistes synoptiques. Le fait d'une dépendance littéraire par rapport au texte de saint Marc me paraît avoir été mis hors de conteste<sup>1</sup>. Le cas est moins clair pour

1. En dernier lieu, B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, p. 392-401. Comparer en particulier Jo., xii, 3 et 5 et Mc., xiv, 3 et 5, où le mot πιστις se retrouve, et nulle part ailleurs dans la littérature grecque à nous connue, hormis les allusions à ce passage; Jo., v, 8-9; Mc., ii, 11-12; Jo., xiv, 31; Mc., xiv, 42, même formule et au même point de l'histoire; Jo., xviii, 39; Mc., xv, 9, etc.



saint Luc et surtout pour saint Matthieu. Mais autre chose est l'usage fait par Jean de ces textes, autre chose la connaissance qu'il eut, en commun avec eux, bien que non exclusivement par eux, de la tradition historique sur Jésus. Cette connaissance est indiscutable. Et non seulement Jean l'a possédée, mais il la prend pour connue, dans ses grandes lignes, par ceux auxquels il destine son livre. Les leçons contenues dans celui-ci conviennent mieux à des chrétiens imparfaitement instruits ou insuffisamment affermis, qu'à des Gentils ayant encore tout à apprendre. L'impression qu'on retire de la lecture de l'évangile se change en certitude, lorsqu'on aborde l'épître<sup>1</sup>

1. On pourrait dire les épîtres, car les deux petites lettres ne sont ni moins caractéristiques ni, dans leur brièveté un peu énigmatique, moins johanniques que la grande épître (là-dessus, B. H. Streeter, qui montre très bien que pour expliquer les ressemblances entre les petites épîtres et le reste de la littérature johannique, il ne suffit pas de faire appel à une vague « école » dont il ne subsiste aucune trace : *The Four Gospels*, 1924, p. 458 suiv.). En fait, II et III Jo. sont des écrits du style le plus personnel et témoignant, chez celui qui les a composés, d'une autorité reconnue. Quant à la grande épître, I Jo., B. H. Streeter note excellemment que ses relations avec l'évangile sont si intimes et si profondes — en dépit de la grande différence de forme — que l'identité d'auteur s'impose. « Et peu d'hommes parmi ceux qui ont quelque sens du style écrit et des nuances un peu fines du caractère et du sentiment, hésiteraient à l'affirmer, n'étaient les conséquences qu'une pareille conclusion semble impliquer », *loc. laud.*, p. 460. Il ne suffit donc pas de saluer, avec H. J. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 469, dans la *Prima Johannis*, l'aurore et le « Pérugin du Raphaël johannique ». Il faut y voir la même main et y chercher l'aveu en clair des préoccupations qui ont amené l'auteur à composer son évangile. La comparaison de I Jo., II, 22, et IV, 2, avec la conclusion de l'évangile, Jo., XX, 31, est probante : le même dessein s'y exprime dans les mêmes termes. Si quelque incertitude pouvait rester, elle serait levée par la lecture du ch. V de l'épître, véritable quintessence du johannisme évangélique, dans ce qu'il a de plus original et de plus caractéristique : celui qui croit que Jésus est Fils de Dieu a vaincu le monde, I Jo., V, 5; Jésus est venu non seulement dans l'eau (du baptême, qui purifie) mais aussi dans le sang (rédempteur et eucharistique, qui rachète et nourrit). A ces deux témoignages de l'amour de Dieu s'ajoute celui de l'Esprit : « Et voici le témoignage que Dieu (par ces trois témoins) nous a donné touchant son Fils; Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils : qui a le Fils a la vie; qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie » (I Jo., V, 11-12).

qui lui sert d'introduction et précise, avec plus de sûreté qu'aucune restitution conjecturale, les erreurs et déviations visées par l'auteur. Les errants, ou plutôt ces faibles dans la foi, tentés par les « antéchrists », troublés par les « profondeurs de Satan » (Apoc., II, 24), sont manifestement des chrétiens : ils confessent le Christ, au moins de bouche, et si leur profession de foi ne sortit pas toutes ses conséquences logiques, elle est sincère. Aussi tout le but de Jean est de leur rappeler l'enseignement reçu « dès le début », « l'enseignement ancien », qui sera toutefois « nouveau » pour eux, puisque ils n'en ont pas jusqu'ici pénétré la portée réelle<sup>1</sup>. Il écrit comme à des initiés, non « comme à des enfants », « ignorants de la vérité » évangélique (I Jo., II, 21). L'important est qu'ils se raffermissent dans la pureté morale du message chrétien, qu'ils ne se laissent pas séduire par ceux qui leur suggèrent que la foi au Christ rend impeccable, met le spirituel ou le gnostique au-dessus de la simple observation des préceptes, ou encore distinguent subtilement entre « péché » et « transgression ». Pour Jean, la transgression d'un commandement est un péché, rend fils du diable et fait perdre le Christ ! Et nous sommes tous pécheurs, nous le restons, encore que nous ayons dans Jésus un rédempteur et une grâce plus forte que le péché et

1. Ἐντολὴ παλαιὰ... ἀπ' ἀρχῆς... καὶ πάλιν ἐντολὴ καινὴ (I Jo., II, 7). Ailleurs Jean insiste sur ce fait qu'il n'innove rien, mais renouvelle « le commandement ancien que vous avez eu dès le début : ἀπ' ἀρχῆς ». Et qu'en vous demeure l'enseignement « que vous avez reçu par tradition dès le début, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς », I Jo., III, 11. Et encore I Jo., II, 24 (deux fois dans le verset) : « Le commandement, tel que vous l'avez entendu exposer dès le début, ἀπ' ἀρχῆς ». Comparer Jo., XV, 27 : « Vous êtes avec moi dès le début, ἀπ' ἀρχῆς » ; Lc., I, 2 : « Le récit (de la vie de Jésus) tel que nous l'ont transmis ceux qui en ont été les témoins dès le début, ἀπ' ἀρχῆς » ; II Jo., 5, 6, et la note de B. F. Westcott, *The Epistles of saint John*<sup>4</sup>, 1909, p. 52. « Il est clair que dans ces passages (I Jo., II, 7, 24 bis ; III, 11 ; II Jo., 5, 6) il ne peut être question du premier commencement des choses, mais bien du commencement d'un ordre de choses historique, d'une genèse à laquelle les lecteurs ont participé : le commencement de leur christianisme, de leur participation à la révélation apportée à l'homme par Jésus-Christ, le commencement de leur vie en union avec le Père et avec le Fils. » H. H. Wendt, *Der « Anfang » am Beginne des I Johannes briefes*, dans ZNTW, XXI, 1922, p. 40.

le monde<sup>1</sup>. Mais surtout, qu'ils se tiennent en garde contre les antéchrists! Car antéchrists il y a, et même beaucoup, et parmi ceux qui avaient adhéré, au moins temporairement, au Christ. Qui sont ces antéchrists? — Ceux qui nient que Jésus soit le Christ, ou qu'il soit venu en chair<sup>2</sup>. Ceux-là n'ont pas le Père, qui rejettent le don de Dieu, le Fils de Dieu, celui qui est le « Dieu véritable et la vie éternelle » (I Jo., v, 20).

A tous ceux que tentent ou fourvoient des erreurs allant à mettre en liberté les instincts pervers, sous couleur de mépriser la matière, à volatiliser comme irrémédiablement impures les humbles réalités charnelles qui sont le pédoncule du divin et que Jésus a assumées pour notre salut, à couper celui-ci soit des promesses anciennes, soit de la filiation divine, pour en faire une entité vague, un Éon mal hypostasié, ni franchement humain, ni vraiment divin<sup>3</sup> — à tous ceux-là Jean

1. I Jo., I, 8; II, 4; III, 4-8; V, 17. Cette protestation contre des perversions qui se feront jour nettement dans le gnosticisme du II<sup>e</sup> siècle a son écho, bien que plus discret, dans l'évangile.

2. I Jo., II, 18-22; IV, 1-4.

3. On peut appeler ces égarés des gnostiques, restant entendu qu'on vise cette forme générale et première du gnosticisme, caractérisée en gros par l'opposition abrupte entre la lumière et les ténèbres, tout l'élément matériel, charnel, étant ténèbres, sujet en conséquence à une condamnation, ou, par une conséquence perverse, à une indulgence sans limite, absolue; et par l'interpolation entre Dieu et l'humanité de puissances spirituelles, d'éons diversement hiérarchisés, suivant les systèmes. Les essais de précision nominale, en partant des données fournies par Irénée, les Nicolaïtes et Cérinthe (*AH*, I, 26, 3 et III, 11, 1; sur les premiers, Nicolaïtes ou Balaamites, *Ap.*, II, 6, 14-20, cf. R. H. Charles, *The Revelation of saint John*, I, 1920, p. 52 suiv.; 63 suiv.) n'ont pas abouti à des résultats décisifs. La figure de Cérinthe (G. Bardy, *Cérinthe*, dans *RB*, 1921, p. 344 suiv.) reste incertaine, encore que l'homme ait été sûrement dangereux. Je n'hésiterais pas à identifier les Nicolaïtes — dont le nom reste une énigme — avec les libertins dénoncés dans la I Jo., I, 8; II, 4; III, 4-8; V, 17. Il me semble que L. Venard (*Jean (saint), Doctrine générale du quatrième Évangile, DTC*, VIII, 2, 1925, col. 560 suiv.) a tout à fait raison : « Certes, on est en droit de penser que l'apôtre, par son enseignement, se proposait de prémunir ses disciples contre les fausses doctrines qui commençaient à se répandre. Mais ce n'est point par une réfutation systématique qu'il l'a fait, c'est par le simple exposé d'une doctrine où la foi catholique revêt, sans en être altérée, la forme d'une philosophie religieuse grandiose », *loc. laud.*, col. 561. Sur Cérinthe, H. Cladder, *Unsere Evangelien*, I, 1919, p. 223 suiv.

oppose un seul argument, le fait primitif, le fondement premier, posé une fois pour toutes, de la foi chrétienne : Jésus Messie et Fils de Dieu, réalité spirituelle et incarnée, historique et éternelle. De cette réalité, l'écrivain ne parle pas par oui-dire ; il ne tient pas ses renseignements de seconde main ; lui-même « l'a vue de ses yeux, entendue de ses oreilles, touchée de ses mains<sup>1</sup> ». Aux déductions, aux rêveries, aux gloses, le disciple aimé oppose son témoignage, et, à travers le sien, celui de Jésus. Ce faisant, les Gentils ne sont pas oubliés, car les seuls qui soient à prendre en considération sont ceux qui désirent la lumière, soit qu'ils se rangent parmi les « craignant Dieu » des synagogues de la Dispersion, soit qu'ils se frayent à tâtons une voie personnelle à travers les religions helléniques, les initiations, les écoles de sagesse. S'ils sont de bonne foi, ils ne pécheront pas contre cette lumière, et il leur suffira d'être hommes pour la reconnaître dans les paroles authentiques du Verbe incarné, puisque Celui-ci est « la vraie lumière qui éclaire tout homme ». L'épiphanie évangélique est la réponse surnaturelle et gracieuse, aux besoins et aux aspirations qui travaillent les âmes droites. C'est à tous ces chercheurs de Dieu, à ceux qui l'ayant trouvé, le cherchent encore, faute d'avoir compris la plénitude du message chrétien, comme à ceux qui crient vers lui sans le connaître, que s'adresse l'auteur du Quatrième Évangile. Mais son horizon s'est élargi depuis l'épître et, insensiblement, le redressement des erreurs qui lui avaient fait prendre la plume a cédé le pas, dans son dessein, à l'ostension plus désintéressée des richesses insondables du Christ.

Son exposé s'ouvre donc par un prélude solennel — non un prologue au ciel, comme celui du Livre de Job, mais avant le ciel et la terre — où le Verbe, identifié avec Jésus, est proclamé Dieu. Le Verbe, le Logos, terme aussi confus alors que consacré, mais inspirateur de pensées hautes et nobles ; le Logos, révélateur et médiateur, principe d'ordre, d'harmonie et de raison, apparenté de très près au divin. Cette notion était partout et il est peut-être un peu vain de se demander par quelle voie elle a pu venir à la connaissance

1. Jo., I, 1-2.

de Jean. Autant se demander où un penseur du temps de Kant aurait osé parler de la raison et des lumières; un de nos contemporains, de vie ou d'évolution. On peut parler d'une influence alexandrine, parce qu'en effet c'est en Alexandrie que la notion du Logos fut surtout élaborée et magnifiée, mais elle le fut ailleurs, dans les écoles de philosophie et dans les cercles des moralistes stoïciens. Il faut du moins écarter comme improbable toute influence littéraire, qu'elle vienne de Philon ou de tel ouvrage hermétique qu'on supposerait avoir existé à cette époque<sup>1</sup>.

Les antécédents bibliques ou rabbiniques sont à considérer : ils ne nous mènent guère plus loin. La « Parole de Iahvé » (*Memra Adonai*) servait peut-être dès lors chez les Juifs, servit sûrement ensuite de synonyme respectueux pour le nom divin : mais si l'on ne peut refuser à cet usage toute influence dans le choix du mot, il n'a rien à faire dans la genèse de l'idée, étant un véritable neutre<sup>2</sup>. Beaucoup plus proche de

1. Cette opinion déjà soutenue par A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*<sup>1</sup>, 1909, I, p. 109 : « Même le Logos (de Jean) n'a guère de commun avec celui du Portique, et aussi celui de Philon, que le nom », est présentement en voie d'universelle acception dans l'exégèse la plus indépendante. « Il n'est pas autrement probable que l'Évangile johannique dépende littérairement des philoniens » : A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 1921, p. 88. « On ne peut prétendre avec sécurité que notre auteur (Jean) ait lu les écrits de l'Alexandrin (Philon) » : W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 7. Suit une démonstration de l'incompatibilité des attributs donnés au Logos par les deux écrivains.

Du côté catholique, voir J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*<sup>6</sup>, 1927, p. 636-644; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. 31 suiv. L'opinion contraire a été encore soutenue par M. Pierre Lasserre dans son *Drame de la Métaphysique Chrétienne*, ap. *La Jeunesse d'Ernest Renan*, II, Paris, 1925. On peut voir la réponse dans les *Études* du 5 septembre 1925, vol. CLXXXIV, p. 527-534.

2. Sur la *Memra* (qu'on prononçait parfois *Adonai*), voir la dissertation exhaustive de Strack et Billerbeck, *KTM*, II, 1924, p. 302-333. Les auteurs concluent : « Le résultat de notre enquête n'est pas douteux : l'expression *Memra Adonai* est devenue un synonyme insignifiant, purement formel, du Tétragramme divin ; elle est absolument impropre à fournir un point d'insertion au Logos johannique » : p. 333. G. F. Moore est arrivé à la même conclusion, indépendamment : *Memra, Metatron* n'ont rien à voir avec le Logos johannique : *Intermediaries in Jewish Theology, Memra, Shekinah, Metatron*, dans *Harvard Th. Review* de janvier 1922.



la pensée johannique est la notion de Sagesse : saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux avaient appliqué au Christ plusieurs des attributs bibliques de la Sagesse ; Jésus incarné avait même été appelé par saint Paul « force de Dieu, sagesse de Dieu<sup>1</sup> ».

C'est encore un fait, de beaucoup moins connu, mais très digne d'attention, que le parallélisme étroit qui existe entre le rôle donné par Jean au Verbe Incarné, et celui que les plus anciens Rabbis donnaient à la Torah, « qui était au commencement, qui était auprès de Dieu, qui était divine ; par laquelle tout a été fait et en qui la vie était<sup>2</sup> ».

Tous ces éléments ont pu agir, et sans doute ont agi sur l'esprit de l'évangéliste, mais ce serait lourdement se méprendre que d'attribuer à l'un d'entre eux, ou à leur somme, une influence décisive. Essayé jadis, dans un contexte qui le rapprochait beaucoup plus des antécédents bibliques<sup>3</sup>, le

1. Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία, I Cor., I, 24. Sur la notion biblique et chrétienne de Sagesse, voir J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*<sup>6</sup>, 1927, p. 122-131, 160 suiv., 493 suiv. L'idée de rapporter à la Sagesse le Logos johannique a séduit l'esprit étonnamment ingénieux, mais souvent téméraire, de J. Rendel Harris, qui propose de voir dans le Prologue du quatrième évangile, un ancien hymne à la Sagesse, retravaillé par Jean ! *Athena, Sophia and the Logos*, dans le *Bulletin of the J. Rylands Library*, VII, 1, Manchester, 1922, p. 56 suiv. R. Bultmann a écrit de son côté un petit roman comparatiste où, à l'aide de traits épars dans la littérature assyrienne, iranienne, manichéenne, mandéenne, il prétend démontrer que le Prologue Johannique est la transposition d'un hymne baptismal d'origine gnostique, de père et d'époque naturellement inconnus, la part de l'évangéliste s'y réduisant aux v. 6-8 et 15. *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, dans ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΠΙΟΝ... *H. Gunkel dargebracht*, Goettingen, 1923, p. 1-27. De tels excès sont bien propres à discréditer une méthode.

2. Voir les textes rabbiniques rassemblés par Strack et Billerbeck, *KTM*, II, p. 353-358.

3. Le passage de l'Apocalypse, xix, 13, sûrement authentique en dépit des essais d'éviction (voir B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 278-280 ; R. H. Charles, *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, II, p. 134) où le Christ guerrier, conquérant, est appelé le Verbe de Dieu, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, s'il est une anticipation très digne d'attention, se présente dans un contexte bien différent, beaucoup plus nettement apparenté aux antécédents bibliques, Sagesse, xviii, 14-15 ; et pour le fond Isaïe, lxi, 1-6 (voir aussi Hebr., iv, 2), et sans conséquence doctrinale particulière.

choix de la désignation de Jésus, qui ouvre l'évangile et lui donne sa tonalité propre, n'est pas chez Jean le fruit d'une inspiration étrangère ou d'une réminiscence littéraire. Croyants, nous rapportons ce choix à l'Esprit de Dieu; que les incroyants parlent de génie : tous doivent reconnaître en cet hymne au Verbe une de ces inspirations dans lesquelles, souvent après une longue incubation subconsciente, la pensée jaillit en pleine lumière. C'est seulement ensuite que ses adaptations possibles et son opportunité deviennent manifestes; et la voie qui a amené à la formuler demeure obscure.

Jean veut écrire de Jésus et, pour cela, fidèle à l'instinct généalogique et théologique de sa race, le situer, le ramener à ses origines et à Dieu. Commencer comme l'ont fait ses prédécesseurs par le temps d'Auguste et d'Hérode? — Non, plus haut! Par le temps des Prophètes, des Patriarches, des premiers jours du monde? — Plus haut encore! Le début de la Genèse se présente : « Au commencement »... C'est cela, parce que au delà, avant, il n'y a que Dieu. Oui, il faut remonter jusque-là : « Au commencement, près de Dieu, dans le sein de Dieu, Dieu lui-même » Jean voit — que dire? la Sagesse? le Fils? la Parole? Ah! en lui vraiment Dieu s'est dit; en lui, Dieu nous a tout dit, de ce qu'il avait à nous dire : Jésus est le mot divin, premier et dernier; il est le mot de Dieu, « la Parole de l'ahvé sur nous », il est le Verbe :

AU COMMENCEMENT était le Verbe,  
et le Verbe était auprès de Dieu,  
et Dieu (il) était, le Verbe;  
Il était au commencement près de Dieu.

Toutes choses ont été par lui,  
Et sans lui chose n'a été.  
Ce qui a été en lui était vie,  
et la vie était la lumière des hommes,  
et la lumière luit dans les ténèbres  
et les ténèbres ne l'ont pas saisie...

C'était la Lumière véritable  
qui éclaire tout homme  
venant dans le monde :  
Il était dans le monde,  
et le monde a été par lui,  
et le monde ne le connut pas!

Il vint chez les siens,  
 et les siens ne l'accueillirent pas!  
 Mais tous ceux qui le reçurent,  
 il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu :  
 à ceux qui croient en son nom,  
 qui, non du sang, ou d'un vouloir de la chair ou d'un vouloir d'homme,  
 [mais de Dieu sont nés.

Et le Verbe s'est fait chair et il a fixé sa tente parmi nous,  
 et nous avons contemplé sa gloire  
 — telle la gloire qu'un Fils unique tient de son Père —  
 plein de grâce et de vérité<sup>1</sup> (Jo., I, 1-5; 9-14).

1. Il faudrait un long mémoire pour justifier les options de critique textuelle supposées ici. Aux v. 3, 5, je suis, nonobstant les autorités et plaidoyers contraires (en dernier lieu celui du P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. 6 suiv.), la tradition ancienne presque unanime (voir sur l'état du texte, Zahn, *Das Evangelium des Johannes*<sup>3</sup>, 1921, p. 708-711. H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Goettingen, 1913, p. 190). Le P. Lagrange reconnaît que le plus ancien témoin connu pour la coupure, adoptée par lui — et par nombre d'exégètes éminents : dont saint Jean Chrysostome, saint Jérôme et Théodoret dans l'antiquité, Schanz, H. J. Holtzmann, Zahn, Lebreton et Vogels parmi les modernes — est Alexandre d'Alexandrie, au commencement des controverses ariennes († 326, cf. *DHGE*, II, col. 182-183). Cette raison suffit pour qu'on préfère l'autre, dont la difficulté n'a pas arrêté Irénée, Clément, Origène, Eusèbe, Athanase, Ephrem, les deux Cyrille, Hilaire, Ambroise et Augustin. Et que ces derniers l'aient maintenue en dépit de l'abus qu'en faisaient les Ariens, cela est signe qu'ils la tenaient pour certaine. A vrai dire, du point de vue de la critique textuelle, la question existe à peine, et la lecture difficile s'est maintenue en Occident très longtemps. Saint Jean de la Croix, par exemple, ne semble pas en connaître d'autre.

Nous n'avons pas, pour le v. 9<sup>e</sup>, un état de la tradition manuscrite ou patristique, aussi on peut entendre le troisième membre « venant en ce monde », soit de la lumière, soit des hommes. Mais la première donne un sens plus satisfaisant. La traduction que j'ai adoptée garde la physionomie exacte du texte et permet à chacun de décider selon ses préférences.

Pour le rythme du morceau, incontestable et grandiose (et que ne brisent nullement, quoi qu'on en ait dit, les v. 6-8 sur Jean Baptiste), voir la très remarquable analyse de B. Allo, *L'Apocalypse*, 1921, p. cc.

Au v. 13, la leçon singulière, sans appui dans les manuscrits grecs, mais fortement représentée par Irénée et Tertullien, reprise par Zahn et Loisy, qui lit, au lieu de οὗ ἐγεννήθησαν, [ὅς] ἐγεννήθη, donne un très beau sens, s'appliquant à la naissance du Christ seul. Mais en bonne critique, l'autre doit prévaloir, comme mieux appuyée et plus johannique. Cf. Jo., III, 3 suiv.; I Jo., II, 29; III, 9; IV, 7; V, 4, 18. Il faut noter toutefois que dans l'hypothèse d'un original araméen « la variante ὅς... ἐγεννήθη

Cette expression de Verbe, de Logos, Jean s'en empare donc, et elle est un pont jeté entre la pensée de son temps et la vérité chrétienne. L'évangéliste se conforme, plus par instinct que par choix délibéré, à une nécessité psychologique. « Si l'on énonce devant nous une idée neuve et dont nous n'avons pas d'équivalent, nous ne la comprendrons qu'au moment où nous arriverons à la construire avec des idées anciennes<sup>1</sup>. » De là l'immense bienfait<sup>2</sup> de ces équivalences, autrement hasardeuses ou équivoques, quand elles se fixent, au service d'une pensée ferme, dans un sens exact et défini. Ne craignez pas que l'évangéliste manque à cette tâche, et qu'il inocule la doctrine du salut en y introduisant les conceptions techniques — d'ailleurs incertaines, parfois contradictoires entre elles — des Logos d'Héraclite ou de Philon, du Verbe stoïcien ou hermétique. Comme son Maître en avait usé avec le terme général de « Royaume de Dieu », l'appellation énigmatique de « Fils de l'homme », les emplissant d'un sens rajeuni, ou même nouveau, le disciple marque d'une frappe chrétienne indélébile l'expression qui volait alors, en des sens très divers, sur les lèvres de tous les sages. A mille lieues d'aller chercher dans leurs écoles des précisions touchant la personne du Verbe Incarné, c'est sur cette personne, connue antérieurement et d'original, qu'il modèle sa conception. Et aussi bien parce que, en dépit de ce soin, le mot de *Logos* demeure capable d'interprétations déficientes et erronées, il va le remplacer, dans le reste de l'évangile, par les catégories moins équivoques de *lumière*, de *vérité*, de *vie*.

Ces expressions, qui nous avertissent de ne pas couper notre auteur de la pensée de son temps, ne nous ramènent pas forcément à Alexandrie. Vie et mort, lumière et ténèbres, sagesse et folie, mensonge et vérité, apparence et réalité, esprit et chair : toutes ces antithèses formulent des oppositions élémentaires, aussi anciennement perçues qu'il y a des hommes

devient beaucoup plus plausible » : C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the F. G.*, Oxford, 1922, p. 34-35.

1. E. Baudin, *Leçons de Psychologie*, Paris, 1919, p. 456.

2. C'est en ce sens qu'il faut entendre, me semble-t-il, les expressions, un peu excessives à mon gré, du P. Pierre Rousselot, dans le beau passage de *Christus* sur le Logos de Jean, éd. de 1921, p. 1018-1020.

et qui pensent. Mais de plus l'Ancien Testament avait préformé, à propos des visites faites aux hommes par la Sagesse de Dieu, l'avance finale décrite dans le Prologue johannique<sup>1</sup>. Et, en dehors des Écritures inspirées, c'est dans le *Livre* palestinien d'*Hénoch* qu'on trouve le passage analogue le plus frappant :

La Sagesse n'a pas trouvé de place où elle pût habiter,  
Aussi une demeure lui fut assignée dans les cieux :  
La Sagesse est sortie pour habiter parmi les enfants des hommes,  
et elle n'a pas trouvé d'habitation.  
La Sagesse est retournée en son lieu,  
et a pris sa place parmi les Anges<sup>2</sup>.

Jean reprend, et corrige la mélancolique parabole du vieux Pharisien : au lieu de remonter dans les cieux, colombe à laquelle un monde inhospitalier n'a pas offert de place où se poser, celui qui est la Vraie Sagesse, le Logos divin, en dépit de l'accueil hostile que lui ont fait les siens, est demeuré parmi nous, plantant sa tente dans notre désert que sa grâce fécondera.

Ces mots, ces images qui sont si bien dans la tradition d'Israël, il n'est pas douteux d'ailleurs que le Seigneur les ait employés, et les Synoptiques nous en offrent maint exemple ; saint Paul, encore davantage. Mais dans l'évangile johannique ils sont partout présents à la façon d'une atmosphère. Cela tient sans doute au choix fait par Jean des leçons qu'il voulait conserver de préférence, mais aussi à ce qu'il rapporte les enseignements du Maître dans les termes les plus propres à être entendus par ses auditeurs ou lecteurs. A des hommes que pouvaient égarer, que tentaient sûrement les conceptions dualistes, venues peut-être de l'Iran, très répandues en tout cas puisqu'on les retrouve à la base de tous les gnosticismes, puis du manichéisme, il importait de rappeler, dans

1. Job, xxviii, 12-14, 21, 23 ; Baruch, iii, 9 suiv. ; Eccli., xxiv, 5 suiv. ; Proverbes, i, 20 suiv. ; viii, 1 suiv., ix, 1 suiv., Sagesse, vii, 7 suiv. ; et le commentaire de J. Lebreton, *Origines*<sup>6</sup>, 1927, p. 122-131, 160-161.

2. *Livre d'Hénoch*, xlii, 1-2 ; dans F. Martin, p. 90, 91 ; R. H. Charles, dans *APOT*, II, p. 213.



leur langue, que le Christ est la lumière, qu'il est la vérité, qu'il est la vie.

La lumière, c'est, dans le domaine spirituel et religieux, ce don qui permet de discerner la route conduisant au Père. Plus généralement, elle est la joie et le soleil de l'âme; elle rend pur, désintéressé, noble et splendide. Fille du ciel, elle vient d'en haut, s'oppose à ce qui est d'en bas, à ce qui est vil, égoïste, laid et difforme, aux ténèbres, et notamment aux pires, aux ténèbres volontaires de l'aveuglement. Elle révèle et réjouit; elle discerne et juge : aussi les bons, capables d'affronter son clair regard, l'aiment-ils; les méchants, qu'elle condamne, la fuient et l'abhorrent.

La vérité, c'est, en contraste avec le spécieux, l'ombre, la figure, l'apparence, la grimace, le mensonge, ce qui constitue le réel, le solide et l'efficace d'un agent moral et religieux — qu'il s'agisse d'ailleurs d'une personne ou d'une chose. Au rebours de la viande creuse des chimères, le pain véritable rassasie l'âme et la repaît. La vigne véritable, au lieu de pampres tout en feuilles et en vrilles, bons à tromper le pèlerin dans sa marche, porte des fruits savoureux et durables. Le témoin véritable est celui qui parle de ce qu'il a vu, entendu, touché, de ce qu'il sait de première main.

L'eau véritable est l'eau vive qui a toutes ses propriétés de jaillissement, de fraîcheur, de limpidité; qui ne s'épuise ni ne se corrompt comme celle d'une mare ou d'une citerne. Bref, elle vit.

La vie est l'attribut fondamental<sup>1</sup> qui rend tous les autres possibles et que rien ne supplée. Elle est le principe intérieur de toute action, dans l'ordre des esprits comme dans celui des corps. Comme telle, elle est susceptible de plus et de moins, et d'épanouissements successifs, allant de la vie simplement animale et humaine à une vie supérieure et spirituelle, elle-même ébauche et source d'une vie déformée, stable et bienheureuse, la vie éternelle.

Or, cette vie que les Juifs<sup>2</sup> attendaient de leur justice

1. Cf. J. B. Frey, dans *Biblica*, I, 1920, p. 37 suiv.; p. 211 suiv. *Le concept de Vie dans l'Évangile de saint Jean*.

2. On sait que par cette expression, Jean désigne habituellement, soit la masse du peuple juif, vivant en Palestine et se conformant à la Loi,

légale, sous le signe de Moïse, Jésus, qui la possède d'original et en plénitude, l'apporte avec sa grâce, donnant en réalité, à qui lui plaît et ne s'en rend pas indigne, ce bien spirituel et suprême.

Car de sa plénitude tous nous avons reçu,  
Et grâce après grâce,  
Car la Loi a été donnée par Moïse,  
La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ <sup>1</sup>.

#### 4. — La valeur d'histoire du Quatrième Évangile.

Tel est le ciel, telle l'atmosphère du paysage johannique. Et c'est un état d'âme, certes, mais aussi une description objective, car il s'agit pour l'auteur non de charmer, mais de guider au but. Que va-t-il garder parmi les richesses sans nombre — signes et discours — que lui suggèrent ses souvenirs, et dont ses disciples diront avec une naïve complaisance que « si on les mettait par écrit le monde suffirait à peine à contenir les livres qu'on en ferait » (Jo., xxi, 25)?

Il est malaisé d'en donner une idée concise, parce que la

soit (et plus souvent) les meneurs, les chefs de l'opposition faite à sa prédication. Voir J. Drummond, *The character and authorship of the Fourth Gospel*, London, 1903, p. 409 suiv., 416-417; J. Belser, *Der Ausdruck 'ἰουδαῖοι im Joh. evangelium*, dans la *Tübingen Quartalschrift* de 1902, p. 168-222, et surtout W. Lüger, *Die Juden im Johannesevangelium*, dans *N. T. Studien... G. Heinrichs dargebracht*, Leipzig, 1914, p. 153 suiv. « Cette manière de s'exprimer n'est pas insolite. Nous ne nous exprimons pas autrement dans les cas semblables... en un pays de population mêlée. Par exemple, à Posen, on parle des Polonais et des Allemands absolument comme l'évangéliste parle des Juifs. On parle couramment de l'attitude d'un fonctionnaire envers les Allemands, alors que lui-même est Allemand. »

1. Jo., i, 16, 17. Sur la traduction de *ἀντὶ* dans 16<sup>b</sup>, je suis, sans enthousiasme, Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 25. On pourrait dire aussi « grâce sur grâce », dans un ordre meilleur, « véritable », qui s'oppose en bloc à l'ordre légal, figuratif. L'explication ingénieuse et originaire d'A. d'Alès, *RSR*, IX, 1919, p. 384 suiv., « grâce [de l'Esprit] pour grâce [du Verbe] » : cf. Jo., xvi, 13-15, est défendable, et conserve mieux la valeur ordinaire de *ἀντὶ*, sur laquelle J. H. Moultou et G. Milligan notent, *VGT*, I, 46-47 : « by far the commonest meaning of *ἀντὶ* [dans le grec commun] is the simple *instead of* ». Voir aussi J. M. Rober, *Biblica*, VI, 1925, p. 454-460.

rédaction s'est ressentie des conditions d'un enseignement oral qui a dû être très long. Autant certains morceaux, et des plus considérables, sont élaborés dans leur détail, autant le plan général de l'ouvrage est difficile à préciser. On a voulu parfois prendre pour fil conducteur les destinées de la Lumière venue en ce monde : son origine céleste, ses manifestations successives dans le temps, la fortune qu'elle a rencontrée si diverse chez les croyants, les indifférents, les ennemis; enfin ses dernières irradiations terrestres et le maintien de sa clarté salutaire dans un monde qui se juge lui-même par le jugement qu'il porte sur elle. Il y a une grande part de vérité dans ces vues (qu'on pourrait recouvrir en partant de la notion de Vie); mais si elles représentent assez exactement ce que Jean a fait, elles appauvrissent, en le coulant dans un schéma simplifié, son Évangile.

Son Évangile, car le livret qu'on a parfois présenté comme un recueil d'élévations sur les mystères du Christ, ou même un château aérien de symboles subtilement tissés, est en vérité une présentation du message de Jésus, une des formes de l'unique Bonne Nouvelle.

Différente de celles qui l'ont précédée, mais apparentée à elles, étroitement, par le souci de faire connaître le Maître pour faire croire en lui. Aussi faut-il rejeter d'emblée les théories qui représentent comme étrangère à la pensée de l'auteur, l'intention de donner une valeur d'histoire à ce qui se présente, dans son ouvrage, comme historique, et c'est presque tout. À vrai dire, cette fin de non-recevoir est de moins en moins défendue, et aussi bien est-elle indéfendable. On reconnaît unanimement que l'auteur — ou les éditeurs responsables — de l'évangile johannique, se donne pour témoin de ce qu'il raconte et veut qu'on croie que cela est arrivé<sup>1</sup>,

1. Qu'on n'allègue pas ici l'allégorisme alexandrin. Le plus hardi des Pères anciens, Origène, enseigne lui-même que dans les Écritures l'absence de sens « corporel » (qu'il ne faut pas confondre avec notre sens littéral, mais qui en est une variété, celle où « le sens littéral est exprimé en termes propres, sans métaphores ni figures ») est très rare, et qu'on ne doit la présumer qu'après avoir épuisé tous les moyens d'en trouver un qui ne soit pas absurde ou indigne de Dieu. Ce n'est manifestement pas le cas ici. Voir les textes réunis et commentés dans la dissertation de

et qu'on l'en croie sur parole. L'étude de la manière de Jean n'infirme aucunement l'inférence tirée de son but. Cette manière est, comme le notait naguère un critique d'extrême gauche, mais débarbouillé du symbolisme d'antan, « remarquablement concrète<sup>1</sup> ». C'est même le paradoxe johannique que ce réalisme intransigeant joint à l'élévation spirituelle constante du dessein.

Un autre fait, moins souvent commenté parce qu'il est moins apparent, mais très certain, et non moins important à la saine intelligence de l'ouvrage, c'est la part faite par Jean à l'institution eucharistique et sacramentelle. S'il ne retrace pas l'origine que tout chrétien, tout candidat sérieux à la foi, connaissait alors, du Baptême et de l'Eucharistie, il fait à leur valeur spirituelle et salutaire une place considérable. Il affirme leur nécessité et exclut avec insistance toute inter-

F. Prat, *Principes d'exégèse*, dans *Origène*, Paris, 1907, p. 114-140. Quant au plus « johannique » des commentateurs de Jean, saint Augustin, voici ce qu'il en pensait :

« Avant tout, mes Frères, nous vous avertissons de toutes nos forces, et nous vous ordonnons, quand vous entendez exposer le sens profond des faits narrés dans l'Écriture, de croire d'abord que ce qu'on vous lit s'est passé de la façon que le rapporte ce qu'on vous lit, de peur que, faute du fondement du fait accompli, vous ne cherchiez à édifier en l'air pour ainsi parler » (*Sermon* II, n. 7; *ML*, XXXVIII, 30).

1. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, dans *EYXAPIΣTHPION..... Hermann Gunkel dargebracht*, II, Goettingen, 1923, p. 132 : « Merkwürdig Konkret ! » Dans le même sens, F. C. Burkitt : « En aucun document chrétien ancien, l'humanité réelle de Jésus n'est mise autant en relief que dans le quatrième Évangile », *The Gospel History and its Transmission*<sup>2</sup>, Edinburgh, 1907, p. 232, 233; et H. J. Holtzmann : « Ce que nous lisons dans l'Épître aux Hébreux, v, 7, des jours de la chair durant lesquels le Christ devait vivre une vie d'homme et avoir des sentiments humains, vaut entièrement du Verbe incarné de Jean. Il a faim (iv, 8 et 31) et soif (iv, 7 et 9); il est fatigué de la route (iv, 6). Jamais son âme humaine ne s'abîme entièrement dans la mer de la conception du Verbe. Et ce n'est pas seulement la surface de cette mer qui est agitée légèrement par les mouvements sensibles de son cœur, et ses tempêtes, xi, 32 et 38; mais il en vient jusqu'aux larmes, xi, 35, jusqu'à une angoisse devant la mort qui l'étonne lui-même, xii, 27. Ce qu'on a fait valoir contre la valeur de ces arguments se réduit à sauter légèrement par-dessus. » *Lehrbuch der N. T. Theologie*<sup>2</sup>, éd. A. Jülicher et W. Bauer, Tübingen, 1911, p. 462-463.

prétation qui irait à en altérer le caractère visible et véritable (c'est-à-dire dans sa langue, efficace, réel), à les tourner en de purs symboles. Cela est manifeste en particulier pour l'Eucharistie, où la réalité du corps et du sang, affirmée avec solennité, est maintenue en dépit des divisions et des défec-tions.

En vérité, en vérité, je vous le dis :  
Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme  
et si vous ne buvez son sang,  
vous n'avez pas la vie en vous...  
Car ma chair est vraie nourriture,  
et mon sang est breuvage véritable.  
Qui mange ma chair et boit mon sang,  
en moi demeure, et moi en lui.

Jo., vi, 53-56.

Il en va de même pour l'unité ecclésiastique et la soumission aux pasteurs légitimes, condition de la participation à la vie (voir Jo., [xx, 23]).

Regardée longtemps comme formidable, l'objection faite à l'historicité de Jean au nom d'une prétendue incompatibilité avec les Synoptiques, a été peu à peu ruinée par une étude plus objective. Les critiques les moins prévenus reconnaissent qu'on a bien exagéré la distance qui sépare le Quatrième Évangile des trois autres. Dire avec M. Loisy, dans son second Commentaire, que « pour ce qui est matière de récit, le travail rédactionnel a eu pour objet principal de faire agréer l'Évangile mystique en l'apparentant le plus possible à la tradition plus ou moins flottante qui s'est cristallisée dans les Synoptiques<sup>1</sup> », c'est avouer, avec mauvaise humeur, que les deux traditions sont fort proches. En réalité, elles diffèrent surtout comme l'explicite et l'implicite, comme une lumière constante, découvrant à demeure les lignes d'un monument que les paroles rapportées par les synoptiques, à la façon d'un éclair, illumineraient un instant. M. R. Bultmann appelle quelque part l'Évangile selon saint Marc (qu'il estime avec tous les critiques libéraux, le plus ancien et le mieux fondé

1. *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 1921, p. 63. Voir également *Les Livres du Nouveau Testament*, 1922, p. 630.



en histoire), « le livre des épiphanies secrètes<sup>1</sup> ». Paul Wendland avait dit auparavant : « Jésus est dans Marc, depuis sa première entrée en scène, illuminé de toute la splendeur de la divinité dont l'a investi la foi apostolique dans le Christ<sup>2</sup>. » De son côté, Joh. Weiss avait écrit :

L'ouvrage de Marc ne contient pas seulement un exposé de l'enseignement de Jésus; mais l'annonciation de la personne de Jésus Christ, du Fils de Dieu... Ce que dit Marc à propos de la transfiguration (Mc., ix, 3-7), doit se lire dans le sens voulu par l'auteur, à peu près comme Jean (Jo., i, 4) l'a formulé : Ils *contemplèrent sa gloire*, habituellement cachée mais transparaissant alors un instant. Quand Jésus guérit la lèpre, la cécité, toutes les maladies, quand il exerce son empire sur les démons, la tempête, et la mort même, il est bien — comme les démons le confessent — le « Saint de Dieu », le « Fils du Très Haut ». Aussi, tout naturellement, il va de soi, pour Marc, que Jésus connaît tout d'avance, et exactement : sa passion, sa mort, sa résurrection, la trahison et le reniement. Sous ce rapport l'image de Jésus n'est pas différente chez lui de ce qu'elle est chez Jean<sup>3</sup>.

Positivement la partie historique de celui-ci se manifeste par la solidité de son exactitude historique et géographique. L'évidence des faits ramène les critiques les plus émancipés « aux environs de la Palestine », où s'expliquent la position de l'auteur à l'égard des Juifs et la « tonalité sémitique » de sa langue<sup>4</sup>. La réaction serait plus prompte et plus complète s'il s'agissait d'un auteur classique. Il y a longtemps qu'on a reconnu ce que P. W. Schmiedel appelle « la correction géographique et historique » de notre évangéliste. Renan termine une analyse détaillée (où nos modernes rationalistes auraient beaucoup à apprendre) par une série de conclusions, dont la

1. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen, 1921, p. 227. Le mot est attribué à M. Dibelius par M. A. Loisy, *Évangile selon Luc*, 1924, p. 23.

2. *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*<sup>2</sup>, Tübingen, 1912, p. 267.

3. *Das Urchristentum*, 1917, p. 540.

4. W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 237. Bauer songe à Antioche comme lieu d'origine; et Loisy qui maintient « le mystique d'Ephèse », serait disposé à le faire venir « peut-être de Syrie », *Les Livres du Nouveau Testament*, 1922, p. 629. Cf. P. W. Schmiedel, *John son of Zebedee* dans l'*EB* de T. K. Cheyne, II, col. 2542.

première est que « considéré en lui-même, le récit des circonstances matérielles de la vie de Jésus comme le fournit le Quatrième Évangile, est supérieur par sa vraisemblance au récit des synoptiques <sup>1</sup> ». Nous n'en demandons pas tant; encore faut-il accorder à la tradition johannique une valeur qu'on ne marchande guère à ceux-ci.

Arrêtons-nous à un seul détail, mais très frappant, et d'une objectivité indiscutable. En dehors des noms propres de lieu donnés dans tous nos évangiles, et formant le bien commun de la tradition chrétienne, chaque évangéliste apporte sa gerbe d'indications topographiques originales : or Jean en donne plus à lui tout seul que les trois autres réunis <sup>2</sup> et de toutes celles qu'on a pu « vérifier sur le sol, aucune n'a été convaincue d'erreur. Le plus grand nombre se vérifie aisément, et ce nombre augmente avec les recherches en Palestine. L'auteur était donc Palestinien; mais de plus il se donne comme témoin oculaire : nous constatons qu'il a bien vu <sup>3</sup> ».

Pour la « correction historique », elle se manifeste déjà dans la mention d'une quantité de circonstances singulières, et sans signification apparente, mais qui jettent un jour singulier sur ce que nous savons par ailleurs de la vie du Christ. Voici un exemple qualifié par Renan de « petit trésor historique ».

« Après ces événements, Jésus refaisait ses tournées (de prédication) en Galilée, car il ne voulait plus les faire en Judée parce que les Juifs le recherchaient pour le mettre à mal. Or la fête des Juifs, dite des Tabernacles, était proche. Ses frères lui dirent donc : « Pars d'ici et monte en Judée pour que tes disciples voient les œuvres que tu accomplis : personne ne fait les choses en secret s'il cherche à se mettre en vue. Puis donc que tu fais ces œuvres, manifeste-toi au monde ! » (car ses frères mêmes ne croyaient pas en lui). Jésus leur

1. *Vie de Jésus* <sup>13</sup>, Appendice, p. 477-536. Voir dans le même sens M. Lepin, *La valeur historique du Quatrième Évangile*, 2 vol., Paris, 1910, où la question est étudiée très solidement, et *DAFC*, I, col. 1309.

2. 24 entièrement nouvelles, dont 19 de pays et d'endroits, alors que Matthieu n'en donne que 5 (dont trois générales), Mc., 3 et Lc., 7; 15 en tout dans les Synoptiques. Voir les listes très claires et détaillées du Palestinien émérite qu'est, pour avoir vécu trente ans en Terre Sainte, le P. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. cxxi-cxxvi. L'auteur conclut à « l'évidence de la sûreté topographique de Jean ».

3. M. J. Lagrange, *loc. laud.*, p. cxxv, et détail *ibid.*, p. cxxvii.

dit donc : « Mon temps à moi n'est pas venu, mais votre temps à vous est toujours là. Le monde ne peut vous haïr, moi il me hait parce que je porte témoignage contre lui, touchant la malice de ses œuvres. Vous donc, montez pour la fête; moi je ne monterai pas encore pour cette fête parce que mon temps n'est pas encore venu. » Ce disant, il resta en Galilée. Puis quand ses frères furent montés à la fête, alors lui aussi monta, non en se manifestant mais comme en cachette. Les Juifs donc le cherchaient à la fête et disaient : « Mais où est-il? » Et on chuchotait beaucoup à son propos dans les foules. Ceux-ci disaient : « Il est bon »; ceux-là : « Non, il séduit la foule. » Personne cependant ne parlait tout haut de lui, par crainte des Juifs. » Jo., vii, 1-13.

« La mauvaise humeur sournoise des frères de Jésus <sup>1</sup>, les précautions que celui-ci est obligé de prendre, sont exprimées avec une admirable naïveté, observe Renan. C'est ici que l'explication symbolique et dogmatique est complètement en défaut. Quelle intention dogmatique ou symbolique trouver en ce petit passage qui est plutôt propre à faire naître l'objection qu'à servir les besoins de l'apologétique chrétienne?... non, non, ici l'on peut dire hautement : *Scribitur ad narrandum* <sup>2</sup>. »

On pourrait multiplier les exemples. Est-il rien de plus précieux que les récits johanniques concernant l'activité de Jésus à Jérusalem, pour expliquer et justifier cette parole rapportée dans les Synoptiques (appartenant incontestablement à ce que les libéraux appellent la Collection des Discours et qui constitue, d'après eux, la plus solide partie de notre information sur la doctrine de Jésus) : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés (par Dieu), combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, telle une poule rassemble ses poussins sous ses ailes — et vous n'avez pas voulu <sup>3</sup>! » « Le Quatrième Évangile permet seul de donner sa valeur à cette parole, et s'il n'existait pas, il faudrait, sur ce point, l'inventer <sup>4</sup>. » Mais, comme le note à ce propos M. Fr. Loofs, le préjugé de maints critiques les aveugle : « Il est évident qu'une conception exclusivement humaine de Jésus force ceux qui l'acceptent à déclarer que le Quatrième Évangile n'est pas l'œuvre de Jean, et davantage, qu'il n'est

1. Sur les « Frères de Jésus » voir *infra*, p. 309, note 1.

2. *Vie de Jésus* <sup>13</sup>, Appendice, p. 499-500.

3. Mt., xxiii, 37; Lc., xiii, 34.

4. J. Moffatt, *An Introduction to the literature of the N. T.* <sup>3</sup>, Edinburgh, imp. de 1920, p. 541 suiv.

pas digne de foi. Mais par cela même, cette conception se démontre, du vrai point de vue historique, incapable de faire bonne justice aux sources<sup>1</sup>. »

Il y a plus : cet écrit qui s'ouvre sur le Prologue solennel transcrit plus haut, où le Verbe est proclamé Dieu, et qui se présente donc, de dessein prémédité, sans perspective en ce qui touche la suprême dignité du Messie, révèle à un examen attentif les traits les plus caractéristiques de l'histoire évangélique. L'économie de la manifestation de Jésus se marque dans la genèse, les reculs, le progrès de la foi des disciples en leur Maître<sup>2</sup>. Il en va de même des limitations humaines du Seigneur<sup>3</sup>, des oppositions acharnées qu'il rencontre, de la clairvoyance supérieure des haines que sa prédication suscite. Ce sont là des notations d'histoire, inattendues, qui semblent à première vue étrangères, ou même contraires, au but avoué de l'écrivain.

Plus délicat à manier, mais non moins considérable est l'indice tiré de la langue et des habitudes mentales de l'auteur : c'est un Sémite qui a pensé, composé et rythmé l'évangile. Des essais récents, et dus à des compétences reconnues<sup>4</sup>,

1. F. Loofs, *What is the truth about Jesus Christ*, Edinburgh, 1913, p. 100. L'édition allemande est postérieure.

2. Voir plus bas, livre III, p. 316.

3. Jo., xii, 20-28; xiv, 28 : « Le Père est plus grand que moi, etc. ». Voir sur ce texte le tome II, p. 79, note 1.

4. Voir C. F. Lattey, *The Semitisms of the Fourth Gospel*, dans *JTS*, 1919, p. 330-336; et surtout C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, qui est actuellement l'ouvrage essentiel. M. M. C. C. Torrey, autre aramaisant distingué, tout en contestant beaucoup des arguments de Burney, tient également pour l'origine araméenne : *The Aramaic Origin of the Gospel of John* dans *Harvard T. R.*, octobre 1923. M. Albright, *ibid.*, avril 1924, estime que l'auteur lui-même a dû donner deux recensions, la première araméenne, la seconde, grecque.

Sans aller jusqu'à l'hypothèse d'un original araméen, on peut dire que tous les savants compétents sont maintenant d'accord pour reconnaître la couleur sémitique très accentuée de la langue du Quatrième Évangile. Pour le vocabulaire, Jean est, avec Marc, celui qui cite le plus de mots hébreux ou araméens, qu'il explique parfois, mais pas toujours (liste dans Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. cxvi); il emploie habituellement, pour développer sa pensée, le parallélisme antithétique, et le plus souvent sans estomper l'opposition par le jeu des particules grecques. Surtout, et à part de rares exceptions, il ne lie pas les phrases,



n'ont pas réussi, croyons-nous, à démontrer que l'ouvrage soit la traduction d'un original araméen : la correction relative du texte et surtout l'emploi d'expressions helléniques courantes dont plusieurs confinent à la technicité, semblent rendre plus probable la thèse contraire. Mais il reste incontestable que, même s'il écrit en grec, Jean garde les façons de sentir et de composer propres à un Juif, tout comme Rabindranath Tagore, quand il écrit en anglais (et plus que correctement), se manifeste comme Indien et Bengali, — ou, pour prendre un exemple plus proche, comme le romancier Joseph Conrad « reste polonais par sa parole intérieure », bien qu'il ait écrit directement en anglais et que « son vocabulaire ait toute la richesse concrète du fonds anglo-saxon », supérieure même parfois à celle de Rudyard Kipling<sup>1</sup>. Ainsi, toute proportion gardée, notre évangéliste reste sémite par « sa parole intérieure », et il le montre d'autant plus que son œuvre a été composée en style oral, comme le témoignent les nombreuses récitations rythmées qu'on y a relevées.

Les façons de penser et de discuter propres au judaïsme rabbinique y sont peut-être encore plus marquées. Elles n'exigent pas, pour être perçues, la même initiation technique. Le vieil Holtzmann l'avait déjà noté : « Sa pensée (au Christ tel que nous le présente Jean) se meut dans la suite logique des *Middot* rabbiniques (VIII, 47; x, 28, 29) : du semblable au semblable (III, 6); du plus haut au plus bas (VIII, 46); du plus petit au plus grand (VII, 24)<sup>2</sup>. » Le témoignage des savants israélites contemporains qui ont étudié l'évangile, est unanime.

mais les juxtapose à la mode araméenne : ceci d'après C. F. Burney, *The Aramaic Origin*, ch. II, p. 49-56. « Il faut, note le P. Lagrange, *loc. laud.*, p. CIV, en toute hypothèse, reconnaître là une habitude empruntée à la pratique de l'araméen. » A propos de l'emploi solennel du *Je* qui a toujours un sens religieux, W. Bauer observe de son côté : « Il n'y a pas de doute que nous ayons là affaire à des formules non-helléniques, orientales », *Der feierliche Ich Stil dans Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 114-115.

1. E. Legouis et L. Cazamian, *Histoire de la Littérature Anglaise*, Paris, 1924, p. 1254.

2. *Lehrbuch der N. T. Theologie*<sup>2</sup>, 1911, p. 463. Ces constatations sont d'autant plus probantes que J. H. Holtzmann était plus porté par l'esprit de son temps et de son École à majorer la part de l'hellénisme dans le quatrième Évangile.



L'un des plus éminents, Is. Abrahams, s'exprime ainsi : « Les Docteurs Gûdemann, Bûchler, Schechter, Chwolson, Marmorstein, ont tous montré que le Talmud rend croyable des détails que beaucoup d'exégètes chrétiens ont été plutôt portés à mettre en doute. Le fait le plus remarquable en ce genre a été la force cumulative des arguments apportés par les écrivains juifs en faveur de l'authenticité des discours du Quatrième Évangile, spécialement si on les replace dans les circonstances où Jean rapporte qu'ils ont été tenus<sup>1</sup>. » Et qu'on n'oppose pas ici la déclaration d'Ernest Renan : « le Quatrième Évangile est le moins juif des écrits du Nouveau Testament<sup>2</sup> ». On ne pourrait lui conserver un sens défendable qu'en la commentant par le mot d'A. Jûlicher d'après lequel cet évangile serait « le plus anti-juif du Nouveau Testament<sup>3</sup> ». Mais il vaut mieux sans doute dire que Renan — plus excusable il y a cinquante ans qu'il ne le serait maintenant — s'est simplement trompé, car la formule de Jûlicher est, elle aussi, excessive<sup>4</sup>. En réalité, la position de Jean par rapport à sa race et à son peuple ressemble par bien des côtés à celle de saint Paul. Comme Paul, et avec autant de netteté, il revendique pour Israël le privilège d'intermédiaire entre Dieu et l'humanité : « Le salut vient des Juifs », et « Nous adorons, nous, ce que nous connaissons<sup>5</sup>. » Mais de plus les garants essentiels que l'auteur invoque sont ceux-là même où Israël

1. *Rabbinic Aids to Exegesis*, dans *Cambridge Biblical Essays*, p. 181. Le résultat de ces travaux et de leurs progrès est consigné dans le *Commentaire d'après le Talmud et le Midrasch* par H. L. Strack et Paul Billerbeck, *KTM*, II, 1924, p. 303-588. Déjà A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, 1902, avait relevé beaucoup de ces traits.

2. *L'Antéchrist*, 1873, p. xxv.

3. *Einleitung in das N. T.*<sup>3</sup>, 1906, p. 321.

4. W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 237, tient à cette idée, et en conclut une proximité d'origine par rapport à la Palestine : « Un anti-sémitisme de cette virulence nous situe dans une région où les Juifs pouvaient, non seulement faire la vie dure aux chrétiens, mais mettre cette vie sérieusement en danger. »

5. Jo., iv, 22. Que le *nous* soit dit ici par Jésus au nom des Juifs, c'est ce qui ressort évidemment du contexte, Jo., iv, 9 ; et cela est décisif, ainsi que J. H. Holtzmann le notait déjà, *Lehrbuch der N. T. Theologie*<sup>2</sup>, II, p. 397 ; cf. Paul, Rom., iii, 1-5 ; ix, 1-6, etc.

mettait sa confiance : « L'Écriture qui ne peut être frustrée<sup>1</sup> » ; Moïse « qui a écrit sur le Christ<sup>2</sup> », Abraham, le père de tous les croyants, Abraham qui a exulté dans la contemplation anticipée des jours du Christ<sup>3</sup> ; les prophètes<sup>4</sup> annonciateurs de la grande effusion de l'Esprit ; les vrais croyants saluant Jésus avec les appellations traditionnelles :

Hosannah !

Bienheureux celui qui vient au nom du Seigneur  
et le Roi d'Israël<sup>5</sup> !

Une des persécutions qu'on fera subir aux premiers disciples consistera à les chasser des synagogues : ils ne s'en iront pas d'eux-mêmes<sup>6</sup>. Comme ses trois prédécesseurs, Jean transcrit le titre de la croix, mais plus complètement, et en précisant qu'il était formulé en trois langues ; on y lit<sup>7</sup> :

JÉSUS LE NAZARÉEN

LE ROI DES JUIFS.

A chaque page, on prend le lecteur à témoin de l'accomplissement des prophéties<sup>8</sup>. Enfin, que le grand prêtre en fonctions manifeste, nonobstant son indignité personnelle, l'esprit de prophétie, Jean le trouve naturel<sup>9</sup>. A ces indications que tout l'évangile appuie, les partisans de l'antisémitisme johannique ne trouvent guère à opposer, avec la parole du Maître sur les mauvais bergers qui l'ont précédé, que l'appellation habituelle et généralement, mais pas toujours, péjorative, de « Juifs ». Cette désignation globale, qui coupe court à des distinctions de partis, moins claire à un auditoire formé de Gentils, est très naturelle et a des analogies dans tous les pays où deux civilisations, deux langues, deux conceptions de

1. Jo., xv, 25.

2. Jo., i, 45 ; v, 46 ; vii, 19.

3. Jo., viii, 31 suiv., 56.

4. Jo., vi, 45.

5. Jo., xii, 13.

6. Jo., xvi, 2.

7. Jo., xix, 19-20.

8. Jo., xii, 37 suiv. ; xiii, 18 ; xv, 25 ; xvii, 12 ; xix, 23-24, 28, 29, 36, 37.

9. Jo., xi, 51.

la vie, ne sont pas seulement juxtaposées, mais enchevêtrées, et parfois s'affrontent; ainsi aux Indes la culture antique et l'euro péenne.

Pour le mot de Jésus : « En vérité, en vérité, je vous dis que je suis la porte des brebis. Tous ceux qui sont venus (avant moi) sont voleurs et larrons — mais les brebis ne les ont pas écoutés. Je suis la porte »; son exégèse littérale est difficile, et l'état du texte<sup>1</sup> en est à lui seul une preuve. Tout le monde s'entend sur le fait que ni Moïse, ni les prophètes de l'Ancien Testament, y compris le dernier et le plus grand, Jean le Baptiste, ne sont ici visés. Mais l'accord cesse dans la désignation des « voleurs et larrons ». Plusieurs estiment, après saint Jean Chrysostome, qu'il s'agit ici des « faux Messies », tels que Judas le Galiléen<sup>2</sup>, et sans doute il y faut joindre tous ceux qui, par ambition personnelle ou étroitement nationale, ont faussé les notes du Royaume de Dieu. Le résultat de ces tentatives, intéressées ou violentes, est indiqué dans le verset suivant : c'est ruine et mort; tandis que le Bon Pasteur est venu donner aux hommes, ses brebis, la vie, et en abondance.

Ce trait, et la constatation, attristée ou pathétique<sup>3</sup>, de l'infidélité de beaucoup d'Israélites, et notamment de la majorité des chefs, ne sont nullement d'un antisémite décidé, encore moins (comme on a été jusqu'à le soutenir) d'un homme d'origine hellénique. La plus simple psychologie avertit du contraire : c'est ainsi (avec toutes les différences impliquées par

1. Jo., x, 7-8. Les mots « avant moi, πρὸ ἐμοῦ » manquent dans un bon nombre d'onces et de cursifs grecs. Chose encore plus grave, ils ne se trouvent ni dans l'ancienne Latine ou la Vulgate, ni dans la tradition syriaque, ni dans la copte (sahidique). Nous les gardons ici, comme *lectio difficilior*, avec la grande majorité des éditeurs du texte grec. D supprime « tous, πάντες » au début du verset.

2. Ainsi M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 277-278 : le rejet de la leçon πρὸ ἐμοῦ rend évidemment ce sens plus coulant. Ainsi encore W. Bauer, *Das Joh. Evangelium*<sup>2</sup>, p. 135; et A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, p. 322-323, qui ajoute les chefs du judaïsme incrédules; J. Knabenbauer, *Commentarius in Johannem*, p. 327-328, et J. Belsér, *Das Evang. des Heiligen Johannes*, 1905, p. 320-321, qui entend le passage des seuls Pharisiens, où je verrais plutôt les « mercenaires » des versets 12-13.

3. Jo., xii, 36 b-46.

la diversité des époques et des façons de parler), qu'un converti ardent juge ceux de ses frères qui ne l'ont pas suivi, par obstination, jusqu'à la maison de lumière. Un étranger ressent mieux qu'eux leur malheur, et apprécie parfois moins sévèrement leur malice.

### Conclusion.

La tradition ancienne qui attribue à Jean, fils de Zébédée, le Quatrième Évangile et l'œuvre johannique entière, si elle laisse subsister des problèmes<sup>1</sup> qu'il n'est pas possible d'élucider par les seules ressources de la critique, dans l'état présent de nos connaissances, est celle qui se présente comme la plus solidement appuyée et la plus vraisemblable. Nous pensons n'avoir pas à revenir sur les incompatibilités prétendues qui ont trop longtemps défrayé la polémique. La date de la mise par écrit de l'évangile — dernières années du 1<sup>er</sup> siècle — représente la fin d'une longue élaboration, non l'improvisation, en effet invraisemblable, d'un vieillard chenu. Que l'apôtre ait trouvé, dans son âge avancé, les forces et l'initiative de fixer enfin une catéchèse depuis longtemps rédigée en style oral, à la mode hébraïque, cela n'a rien que de plausible, et maint exemple plus près de nous<sup>2</sup> rend croyable cet exploit. Il ne faut pas nous figurer le disciple bien-aimé comme isolé ou privé d'une aide filiale, parmi les disciples qu'il avait formés. Si la personnalité très accusée

1. Parmi ces problèmes, un des plus délicats est celui de l'identité entre le Prophète de l'Apocalypse et l'Évangéliste. Pourquoi nous admettons cette identité, nous le disons dans une note particulière, afin de ne pas compliquer sans raison cogente un exposé déjà touffu; voir *infra*, p. 228, note I : *L'Apocalypse de Jean le Prophète et l'Évangile de Jean le Disciple*.

2. Il est intéressant d'observer que le temps qui sépare des événements la rédaction de notre évangile, est à peu près le même que celui qui s'écoula entre la première croisade de saint Louis, 1248, et le moment où le sire de Joinville la mit par écrit d'une façon si vivante, vers 1305-1314.

Plus près de nous, les plus puissantes initiatives sociales du pape Léon XIII, né en 1810, furent prises entre sa 81<sup>e</sup> et sa 91<sup>e</sup> année : 1891, Encyclique *Rerum Novarum*; 1901, Encyclique *Graves de communi*.

Enfin le commentaire de Th. Zahn sur l'Apocalypse souvent cité dans ces pages, est daté de 1924; l'auteur avait quatre-vingt-six ans (né le 10 octobre 1838).

du style ne permet guère de placer un Marc près de cet autre Pierre, elle n'exclut nullement les services d'un secrétaire, ou plutôt d'un groupe de fidèles dont furent peut-être Aristion et Jean l'Ancien, mettant par écrit, sous sa révision, les réécritures du vieux maître, avant d'en affirmer, à la fin de l'ouvrage, l'origine apostolique et la vérité.

Moins recevable encore est l'objection du « pêcheur de Galilée » qu'on déclare incapable de la culture dont l'évangile témoigne. Cette objection est fondée sur une assimilation tout à fait injuste, à l'état social et religieux des Israélites du 1<sup>er</sup> siècle, de nos castes récentes. La supériorité de la culture classique et l'institution de professions libérales ont accrédité l'idée qu'un homme du peuple, un primaire, ne saurait s'élever que par exception à un niveau littéraire un peu élevé. On se trompe lourdement en transportant ces notions de classes dans la Palestine ancienne. De même que la plupart des docteurs — saint Paul en est un exemple — avaient appris et exerçaient un métier manuel qui les mettait à l'abri du besoin, bon nombre de riches et de puissants, voire de prêtres, étaient considérés comme des rustiques, des manants, des gens sans culture religieuse<sup>1</sup>. Celle-ci, fondée avant tout sur la Bible, exigeait moins d'initiation technique que d'application, de mémoire, de piété. Si le légalisme était devenu, et surtout allait devenir, une science compliquée et hérissée, une connaissance réelle de la Loi et des Prophètes était le fait de tous les Israélites qui s'y affectionnaient. Un homme du commun, comme Aqiba, devait s'élever jusqu'à la maîtrise et faire école : un paysan, un pêcheur avec la seule instruction reçue au foyer, puis à l'école élémentaire qui accompagnait toute synagogue, non seulement savait lire, écrire et compter, mais bénéficiait équivalement, moyennant l'hébreu qu'on lui enseignait pour comprendre la lettre des Écritures, de ce que l'étude du latin liturgique peut donner

1. Cf. G. Foot Moore, *The Am-Ha-arez and the Haberim dans Beginnings of Christianity*, I, London, 1920, p. 441-442. « Les am-ha-arez n'étaient pas nécessairement de plus basse classe sociale... la ligne de démarcation était marquée non par la naissance ou le rang social, mais, pourrait-on dire, par la culture et la piété, et le golfe n'était pas si grand que les hommes ne pussent passer d'un bord à l'autre. »



à un enfant chrétien. Centrée autour de la Bible, cette instruction développait puissamment le sens religieux : les Psaumes dont plusieurs étaient appris par cœur, la récitation rythmée des plus beaux passages de la Loi et des Prophètes, le service des Synagogues, achevaient l'œuvre chez les mieux doués<sup>1</sup>.

Ce n'est pas à nos sociétés sécularisées et différenciées qu'il faut demander des exemples, mais à des groupes sociaux comme la paroisse dans les districts anciens du Canada français, comme les centres musulmans et hindous, par exemple, où la formation religieuse est l'essentiel et vraiment la trame sur laquelle toute la vie intellectuelle est tendue. Sans formation technique, mais inquiet de vie parfaite, François d'Assise en eut-il davantage<sup>2</sup>?

Plein d'ardeur et de foi, un jeune homme<sup>3</sup>, un « fils du tonnerre », se met premièrement à l'école de Jean Baptiste, puis à celle de Jésus, et sous cette maîtrise acquiert beaucoup plus qu'il ne le croit d'abord<sup>4</sup>. Devenu dans sa maturité conducteur d'hommes, en rapports constants, à Jérusalem d'abord, puis en Samarie, ensuite en Syrie et en Asie : Antioche, peut-être, presque sûrement Éphèse, avec des chrétiens judaïsants, des chrétiens recrutés autour des Synagogues de la Dispersion, des chrétiens venus de la Gentilité, des païens, forcé d'instruire, de gouverner des églises, de les défendre contre l'envahissement d'erreurs grossières ou subtiles, l'apôtre, le prophète, s'établit finalement dans le

1. Voir A. Edersheim, *La société juive à l'époque de Jésus-Christ*, trad. G. Roux, Paris, 1896, ch. vii; G. Farmer, *Boyhood*, et David Smith, *Education*, dans *DCG*, I, p. 222 suiv.; 507 suiv.; *Education* dans *JE*, V, p. 42 suiv. Sur l'état social des paysans galiléens, très intéressants détails dans M. B. Schwalm, *La vie privée du Peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910, p. 89 suiv.; 103 suiv.; 169 suiv.

2. J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, éd. 1909, p. 343 suiv.; F. Cuthbert, *Life of S. Francis of Assise*, Book III, ch. vii, éd. 1917, p. 346-369.

3. Josèphe raconte de lui-même (*Vita*, n. 2, éd. Dindorf, I, p. 794) qu'à l'âge de seize ans il s'exerça à la vie parfaite, et finalement dans une région désertique sous la discipline d'un ascète du nom de Banoun, mangeant pauvrement, vêtu de feuilles d'arbres, pratiquant des immersions de jour et de nuit, jusqu'à l'âge de dix-neuf ans.

4. Jo., II, 22; vii, 39; xii, 33, etc.

rôle de docteur. Toujours considérable, son autorité grandit à mesure que ses anciens collègues sont appelés à rendre témoignage au Christ. Resté seul, on le force à mettre par écrit son évangile. N'hésitons pas à dire que le petit livre extraordinaire s'explique mieux dicté par cet homme, que dans aucune des hypothèses qu'on a essayé de substituer à la vue traditionnelle.

En particulier l'élévation, l'originalité singulière du fond, nonobstant le contact plutôt verbal avec la pensée philosophique ambiante; l'irréductible sémitisme de la pensée coulée dans des catégories que l'hellénisme et les religions orientales avaient élaborées; la langue foncièrement populaire<sup>1</sup> mais exempte de cette barbarie qui caractérise le livret antérieur et plus personnel de l'Apocalypse; les adversaires clairement décrits dans la 1<sup>re</sup> épître, tombés ici au second plan; les Synoptiques connus dans leur substance, mais à peine littérairement utilisés, complétés, interprétés avec autorité; la révélation du Maître dégagée des ombres et, pour ainsi parler, des langes de sa conversation humaine : ces traits ne sont-ils pas ceux qu'on pouvait attendre d'un témoin majeur, indépendant, disciple et ami de Jésus? De là encore le caractère fragmentaire d'un récit qui ne vise pas à être complet et qui s'adresse d'ailleurs à des chrétiens initiés, comprenant ce que c'est que « naître de l'eau et de l'Esprit » et « manger la chair, boire le sang » du Christ. De là les lacunes déconcertantes, l'absence habituelle de transition, les faits et les personnes supposés connus, le choix parmi les signes évangéliques d'un seul fait typique, propre à symboliser l'une des faces de l'Évangile : le Christ-Salut, Christ-Aliment, Christ-Lumière, Christ-Vie. De là enfin ce mélange presque constant de réflexions et de gloses, cette langue abstraite dans les parties d'enseignement, concrète à merveille dans celles de récit,

1. A. Deissmann y revient à maintes reprises, avec des exemples à l'appui, dans *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, 1923, p. 54, 100, 211, etc... « La forme vulgaire *πληρης* dans le Prologue lapidaire, une anémone des champs parmi des blocs de marbre, est un indice important du caractère populaire même de l'évangile de Jean, et tel philologue que le mot de *logos* à la première ligne pourrait fourvoyer, sera remis sur le bon chemin par cette forme sans aucun doute crûment populaire », p. 100.

cette monotonie de procédés littéraires : dialogisme, groupes binaires, ternaires et septénaires, négligences, essais de formules jusqu'à leur mise au point définitive. De là enfin cette sorte de fusion de l'auteur avec son modèle qui rend très malaisé, et parfois incertain, le départ entre la fin des paroles de Jésus et le début des réflexions de Jean<sup>1</sup>.

Ainsi enfin s'expliquent naturellement le crédit, l'absence d'opposition rencontrés d'abord par l'évangile spirituel dans des églises déjà en possession de la tradition et des évangiles synoptiques. Les adversaires de l'origine johannique se donnent ici des libertés sans exemple. Après avoir chargé un prophète anonyme, savamment retouché par des scribes sans scrupules, ou la figure historique, mais enfin bien grêle, du compagnon d'Aristion, Jean l'Ancien<sup>2</sup>, du poids redoutable de l'évangile, et dénoncé les fictions ou fraudes littéraires de ceux qui l'ont abrité sous le nom de Jean l'Apôtre, ces érudits semblent trouver naturel que l'audacieuse imitation ait rencontré un succès général et immédiat<sup>3</sup>. Car il est constant que les Églises, parmi celles dont il nous reste un témoignage certain, la Pontique par Marcion, la Romaine par Justin et son disciple Tatien, les Asiatiques et la Gauloise par Irénée et son garant Polycarpe, l'Alexandrine par Héracléon et Ptolémée, la Phrygienne par Montan, possèdent dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle la collection des Quatre. Et nul que nous sachions, n'a jamais rêvé d'y ajouter un cinquième.

Ce sont là des faits avérés, que les critiques négatifs

1. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. CXLVII et suiv.

2. Lequel, si l'on en juge par les traditions qu'il a transmises à Irénée et aux autres Pères anciens, moyennant Papias, n'a guère fait qu'enluminer assez grossièrement les données de notre évangile.

3. « La légende de d'Éphèse... si audacieusement mais si subtilement frauduleuse ». A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*<sup>2</sup>, p. 85.

Paul Wendland reconnaît du moins : « Que Jean ait trouvé place dans le canon (des quatre évangiles)... cela est étonnant et peut-être à entendre comme une concession (!). On comprend que l'évangile ne se soit fait cette place que parmi de durs combats » (ici, renvoi à Schwartz); *Die Hellenistisch-Römische Kultur*, etc.<sup>3</sup>, 1912, p. 292-293. Malheureusement, ces « durs combats » se réduisent à l'opposition hardie, tardive et tendancieuse de Caïus, et peut-être de quelques autres anti-montanistes. Voir *supra*, p. 134-136.

n'aiment pas qu'on rappelle, ou noient dans un flot de conjectures subtiles sur les sources, le genre littéraire, les analogies, les répliques païennes, manichéennes, mandéennes de notre évangile. Il n'est peut-être pas excessif de reprendre en face de ces errements la parole du vieux prophète, inspiré ce jour-là : *Magna est veritas et praevalabit.*

Ce double caractère d'évangile spirituel et de témoignage personnel, indépendant, autorisé, nous dictait l'usage à faire du quatrième évangile. Ne pas l'employer serait mutiler, appauvrir, dessécher notre exposition; le juxtaposer simplement et dans tous les cas aux Synoptiques, le traiter sur le même pied et d'après la même méthode, serait méconnaître les profondes différences que la tradition chrétienne et l'examen de l'ouvrage nous inclinent également à considérer comme véritables. Restait de chercher dans l'évangile johannique un supplément, ou un complément (parfois très appréciable) d'information. Restait de le dresser au second plan et pour ainsi dire en profondeur, d'y trouver les inspirations, les suggestions, les lignes d'interprétation qu'on peut attendre d'un écrit où un disciple, un ami personnel du Maître, a livré sa pensée définitive, a réuni et expliqué ceux de ses souvenirs qu'il croyait les plus propres à communiquer la foi en Jésus, l'intelligence et l'amour de Jésus.

## NOTE A

### JOSÈPHE ET LE CHRISTIANISME PRIMITIF

Flavius Josèphe fait clairement allusion à deux personnages importants de l'histoire évangélique. Voici les textes : Hérode Antipas, en prenant pour femme sa belle-sœur Hérodiade, avait infligé la plus cruelle injure à sa femme légitime, fille du roi des Nabatéens Arétas. Celui-ci tira vengeance du déshonneur de sa fille par une campagne au cours de laquelle les troupes d'Hérode furent honteusement battues. Cette défaite, nous raconte Josèphe, fut regardée par beaucoup comme un juste châtiment de la conduite d'Antipas envers Jean Baptiste, « homme excellent qu'Hérode avait fait tuer. (Jean) pressait les Juifs vertueux et pratiquant la justice entre eux et la piété envers Dieu, de se faire baptiser. Baptême utile, selon lui, non pour purifier de certains péchés, mais pour purifier le corps, l'âme l'ayant été préalablement par (l'exercice) de la justice. Et comme beaucoup accouraient, merveilleusement exaltés par ses discours, Hérode, craignant que l'autorité d'un tel homme n'entraînât quelqu'un (de ses sujets) à la défection — car ils semblaient tout faire suivant ses conseils — jugea bien meilleur de le supprimer avant qu'une émotion ne se produisît, plutôt que d'avoir à se repentir d'une révolution qui l'aurait mis lui-même en danger. Sur cet ombrage d'Hérode, Jean est envoyé, enchaîné, à la forteresse de Machérous dont j'ai parlé plus haut, et là, on le tue<sup>1</sup>... »

Cette version politique de la captivité et de la mort de Jean Baptiste est manifestement complémentaire de celle que nos évangiles (Mc., vi, 14-30 et parall.) ont consignée.

L'épisode final que ceux-ci nous racontent s'accorde fort bien avec les sentiments d'Antipas envers Jean Baptiste, tels que nous les décrit Josèphe. On comprend quelle force Hérodiade put tirer en faveur de l'atroce requête qu'elle dicta à sa fille Salomé, du fait qu'elle savait la raison d'état qui avait dicté à Hérode la mise en lieu sûr du Prophète.

1. *Antiquités Judaïques*, XVIII, v, 2, éd. G. Dindorf; éd. Naber, vol. IV, p. 157; éd. Niese, n. 116-119.



Arrivé dans son récit à la mort du Procureur romain Festus — celui-là même devant lequel saint Paul en appela à César (Actes, xxv, 1-13), — Josèphe raconte que le Grand Prêtre en charge alors, Hanan, fils du célèbre Hanan qui joua un rôle important dans la passion du Seigneur, profita du retard d'Albinus, successeur de Festus, pour faire exécuter Jacques de Jérusalem.

« Albinus étant encore en route, (Hanan) réunit le Sanhédrin en conseil judiciaire, et fait comparaître devant lui le frère de Jésus surnommé le Christ (Jacques était son nom) avec quelques autres. Il les accuse d'avoir violé la Loi et les livre pour être lapidés. Ce que prirent fort mal les plus modérés de la ville, et les plus fidèles observateurs de la Loi, qui envoyèrent en cachette (des affidés) au roi (Hérode Agrippa II), le priant de mander à Hanan qu'il s'abstint d'agissements semblables, cette première initiative n'étant (à leurs yeux) nullement correcte <sup>1</sup>. »

Il n'y a aucune raison sérieuse de mettre en question l'authenticité de ce texte. L'argumentation de Schürer à ce propos, qui conclut à un doute, est tendancieuse <sup>2</sup>, et à plus forte raison celle de Jean Juster <sup>3</sup> qui préjuge ouvertement la question. En réalité les trois mentions explicites de ce passage par Origène confirment plutôt la tradition manuscrite unanime. La présence, dans le texte des *Antiquités* lu par Origène, d'un détail mentionnant la croyance populaire touchant le meurtre de Jacques, meurtre qui aurait attiré la vengeance divine sur Jérusalem, n'est pas démontrée. Une confusion sur ce point dans l'esprit de l'Alexandrin, entre ce qu'il

1. *Antiquités Judaïques*, XX, ix, 1, éd. G. Dindorf; éd. Naber, t. IV, p. 301; éd. Niese, n. 200; Hérode Agrippa II, dernier prince de sa maison, tétrarque d'Iturée et de Trachonitide, avait dans ses attributions la surveillance du temple et du sacerdoce suprême.

2. *GJV*<sup>4</sup>, t. I, p. 548 et surtout 581, 582, avec les notes.

3. *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique*, etc., Paris, 1914, t. II, p. 139-141. C'est un bon spécimen de « haute critique ». Th. Reinach dans *REJ*, LXX, 1920, p. 96, dit à ce propos que « toute la critique (par J. Juster) du fameux texte, sur la mort de Jacques frère de Jésus » lui « paraît une logomachie sans fondement. Le texte est irréprochable ». Avec l'autorité qui s'attache à son éminente compétence philologique, E. Norden a montré que ce passage ne peut être arraché au contexte qu'en brisant la suite du développement : *Josephus und Tacitus über Jesus Christus*, etc., dans les *Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum*, 1913, vol. XXXI, p. 608 suiv. C'est aussi l'avis d'Eduard Meyer, *Josephus Stellung zum Christentum*, dans *Ursprung und Anfaenge*, I, 1921, p. 206-211.

L'éditeur de Josèphe, B. Niese, tient que le passage relatif au Christ a été probablement interpolé après le temps d'Origène et avant Eusèbe. Mais il tient que l'allusion à Jacques le frère du Seigneur, *AJ*, XX, 200, est « en dehors de tout soupçon » d'interpolation. *ERE*, VII, 1914, p. 569-570.

connaissait par Josèphe et ce que d'autres sources judéo-chrétiennes, notamment Hégésippe, lui avaient appris, reste possible<sup>1</sup>. Dût-on d'ailleurs admettre que le manuscrit des *Antiquités* lu par Origène contenait un détail absent de notre texte actuel, ce fait ne saurait prévaloir contre la présence, et dans le manuscrit d'Origène (qui les cite trois fois explicitement), et dans tous les manuscrits qui sont à la base de notre texte grec actuel, comme aussi de toutes les versions, des mots essentiels : τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ [Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ].

Une mention si sèche, et tout occasionnelle, du titre connu de Jacques de Jérusalem, ne s'oppose pas, d'autre part, à la consigne du silence que, tout comme son émule et adversaire, Juste de Tibériade, Josèphe semble s'être imposée, à l'endroit d'un mouvement religieux qu'il pouvait difficilement ignorer. Les causes de ce silence sont aisées à comprendre. Elles ont été souvent et clairement exposées. « Il n'y a aucun doute », dit par exemple W. Heitmüller<sup>2</sup>, « que Josèphe qui composa ses œuvres à Rome durant le dernier tiers du premier siècle, ait connu la secte des chrétiens qui avaient joué là même, dès 64, un rôle très remarqué. Et toutefois il se tait entièrement à leur sujet. Et c'est très naturel. Jadis champion de la liberté de Juda, Josèphe était devenu un néo-Romain passionné : dans ses œuvres, tout son effort va à faire valoir ses compatriotes aux yeux des Grecs et surtout des Romains. Aussi, minimise-t-il l'espérance messianique de son peuple, espérance qui ne pouvait apparaître aux Romains que sous un jour de révolution. C'est pourquoi aussi il fait silence sur les chrétiens, gens haïs et méprisés des Romains, avec lesquels il ne veut pas qu'on confonde son peuple. Son silence sur le Christ, fondateur de la secte, est pareillement motivé, le Christ ayant été condamné comme révolutionnaire par l'autorité romaine. On ne peut donc en aucune manière invoquer le silence de Josèphe comme un argument infirmant l'historicité de la mission du Christ. »

Si plausibles qu'elles soient, ces vues se heurtent pourtant au fait de la présence du texte relatif au Christ (*AJ*, XVIII, 3, 3) dans tous les manuscrits des *Antiquités Judaïques* existants. Il est vrai que pour les derniers livres (les phrases controversées figurent au XVIII<sup>e</sup>), ces manuscrits sont peu nombreux, et d'époque relativement basse<sup>3</sup>. Mais il reste que le passage sur le Christ se re-

1. P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910, p. 16, note 2.

2. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen, 1912, col. 345.

3. B. Niese a résumé pour Schürer le résultat de ses travaux sur ce point. La seconde partie des *Antiquités* (l. XI-XX) ne figure qu'en peu de manus-

trouve dans les versions anciennes <sup>1</sup> et est reproduit intégralement dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, terminée en 325. Ces faits ne permettent pas de le rejeter sans discussion ni sans appréhension.

Aussi des savants éminents, à la suite de M. F. C. Burkitt, *Josephus and Christ* <sup>2</sup>, sont-ils revenus à l'hypothèse de l'authenticité globale du passage contesté. Parmi ces savants, il faut citer en particulier W. Emery Barnes <sup>3</sup>, Ad. von Harnack <sup>4</sup>, le philologue

crits, dont le meilleur, le *Palatino-Vaticanus*, n. 14, du x<sup>e</sup> siècle, ne contient pas les deux derniers livres, et ne peut donc servir à l'établissement du texte de notre passage. Restent trois manuscrits qui contiennent le livre XVIII; le plus ancien est l'*Ambrosianus*, F. 128, du x<sup>e</sup> siècle. Voir *GJV*, I, p. 99.

1. Une version slave, du livre de Josèphe sur la *Guerre de Judée* présente avec le texte grec des différences notables. Elle contient également des passages nouveaux très explicites sur le christianisme. A. Berendts qui a, le premier, mis en lumière ces morceaux (*Die Zeugnisse von Christentum im slavischen de bello judaico des Josephus*, dans les *T. U.*, 2<sup>e</sup> série, XIV, 4, 1906), s'est plaint du peu d'attention donné par les critiques à sa découverte (voir *Analecta zum slavischen Josephus*, dans la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, de Preuschen, IX, 1908, p. 47). E. Schürer, *GJV*, III, p. 202, dénie toute importance à des interpolations de basse époque. Berendts estime, lui, qu'il y a là, non des interpolations, mais bien une recension particulière et complète de l'œuvre de Josèphe, et que cette recension n'est pas due à un chrétien, mais à un Juif (*Analecta*, loc. laud., p. 70, et *The Beginnings of Christianity*, by F. Foakes Jackson et K. Lake, I, London, 1920, p. 433-435). Cette discussion déborde l'objet de la présente note, l'authenticité joséphiste des passages n'étant pas soutenable.

[L'attention a été appelée de nouveau sur ces fragments slaves par R. Eisler dans une communication présentée d'abord au Congrès des philologues allemands à Erlangen, en septembre 1925, puis à la Société des Études juives le 17 janvier 1926, à la Société Ernest Renan le 23 janvier, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 28 juin. Le mémoire, publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (janvier-avril 1926, p. 1-21) se termine par cette conclusion : « Le document reconstitué est de toute première importance. » M. S. Reinach a fait écho à ces thèses dans la *Revue archéologique*, avril-juin 1926, p. 322-328. La presse allemande, anglaise et française les a, pendant quelques mois, accueillies avec intérêt. Bientôt tout ce grand bruit s'est éteint. Le 30 octobre 1926, M<sup>re</sup> Batiffol faisait savoir, par un article publié dans la *Vie Catholique*, que R. Eisler lui-même aurait « acquis la certitude que sa version slave de Josèphe a été faite vers la fin du xvi<sup>e</sup> siècle dans un monastère de Russie septentrionale par un personnage connu » : un rabbin, soi-disant converti, poussé au trône patriarcal de l'Église russe, puis déposé et relégué dans un monastère, où il aurait occupé ses loisirs à une traduction russe de Josèphe, accommodée à sa façon. Cf. G. Bardy, *Revue Apologétique*, 15 décembre 1926, p. 344-353.]

2. *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international d'Histoire des Religions tenu à Leide du 9 au 13 septembre 1912*, Leide, 1913.

3. *Contemporary Review*, janvier 1914, et surtout *The Testimony of Josephus to Jesus Christ*, London, 1920.

4. *Das jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus*, dans

néerlandais Al. Slijpen<sup>1</sup> et, à sa façon, R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920.

Leurs arguments ont ému ceux des historiens — et c'est la majorité — qu'ils n'ont pas convaincus. Du coup, plusieurs sont revenus à l'hypothèse d'une interpolation partielle, déjà soutenue brillamment par M. Théodore Reinach<sup>2</sup> et admise par nombre d'auteurs<sup>3</sup>. P. Corssen, par exemple, soutient que dans le texte actuel, qu'il tient pour interpolé, on peut retrouver des traces du texte primitif de Josèphe, où la personne et le sort de Jésus auraient été mentionnés<sup>4</sup>. Le point faible de ces restitutions conjecturales est que, sans appui dans la tradition manuscrite et les versions, elles se font sur des vraisemblances nécessairement sujettes à objection, et des indices stylistiques extrêmement délicats à manier. L'attitude adoptée dans cet ouvrage nous permet de ne pas formuler d'avis personnel, en dehors du *Non liquet* qui semble s'imposer. Tout d'ailleurs conseille la réserve dans cette étrange aventure de l'influence posthume de Josèphe. Tandis que les auteurs chrétiens mentionnent et utilisent largement les ouvrages d'un homme qui, à mettre les choses au mieux, n'a rompu que par une ou deux mentions cursives un silence obstiné à l'égard de leur Maître et de leur histoire, les auteurs Juifs les plus anciens l'ont traité en ennemi. Ils lui ont appliqué, si l'on peut dire, la peine du talion, et de cet historien qui n'a profité de son ralliement éclatant à l'Empire que pour défendre sa race, poussant l'apologie jusqu'à la déformation des faits inclusivement, ils ne disent rien, ou pis que rien. Ses

*l'Internationale Monatschrift* de Berlin, 1913, p. 1037 suiv. On trouvera d'autres indications précises et une solide discussion en faveur de l'authenticité dans A. Tricot, *Le Témoignage de Josèphe sur Jésus*, *Revue Apologétique*, t. XXXIV, 1922, p. 73 suiv. ; 139 suiv.

1. *Mnemosyne*, 1914, p. 569-570.

2. *Revue des Études Juives*, 1897, p. 1 suiv.

Voici la reconstitution du texte « original » de Josèphe d'après M. Théodore Reinach, qui a consulté là-dessus l'excellent helléniste Henri Weil : « Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles), qui prêchait aux hommes avides de nouveautés; et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début (ou : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de Chrétiens », *loc. laud.*, p. 14-15.

3. Par exemple le R. P. Hilarin Felder, dans la *Theologischpraktische Quartalschrift* de Linz, 1914, p. 608 suiv.

4. *Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*, dans la *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft* de Preuschen, XV, 1914, p. 134. Corssen veut que ces indications aient servi de source à Tacite.

contemporains israélites, Juste de Tibériade et Jean de Giscala, l'accusent de trahison, de mensonge et d'hypocrisie. Les rabbins de la grande École qui nous a donné les Talmuds, l'ignorent. « Ce sont les églises chrétiennes qui ont sauvé les œuvres du Juif Josèphe<sup>1</sup>. »

1. Là-dessus S. Krauss, dans la *Jewish Encyclopedia*, s. v. *Josephus*, vol. VII, New-York, 1910, p. 279.



## NOTE B

### LA COLLECTIVITÉ CRÉATRICE

Cette expression, ou la pensée qu'elle exprime, revient souvent sous la plume des exégètes de la dernière génération. Si on lui cherche un fondement philosophique, on peut essayer de le trouver, soit dans les études de psychologie des peuples (*Völkerpsychologie*) de W. Wundt, soit dans les travaux, beaucoup plus radicaux et, sur ce point, plus approfondis, de l'École sociologique française, dont Émile Durkheim fut le maître.

A vrai dire, pour Wundt, ce n'est pas la communauté même, en tant que telle, qui est créatrice; c'est, en certains cas, chaque membre de la communauté qui peut l'être. Les formes tout à fait primitives, non stylisées, antérieures à tout cachet artistique, des mythes, sont rapportées par lui, comme à leur origine, à l'expérience générale possédée en indivis par une collectivité humaine. On n'a donc pas à leur chercher un auteur particulier. Qu'on ait cru voir un mort en rêve ou dans un moment d'émotion hallucinatoire, et que, partant de là, on tienne pour véritable l'existence de fantômes, de revenants, d'esprits désincarnés; ou encore que le dernier soupir d'un parent suggère la croyance que le principe vital, l'âme, est un souffle, quelque chose d'aérien et de fugace, comme un oiseau ou un papillon, ce sont là pour Wundt des faits humains, généraux, fondés sur les lois universelles d'« aperception » et « d'association » mythologiques. Ces imaginations ne requièrent en conséquence aucun initiateur, aucun auteur responsable : on peut en parler comme de créations collectives. Mais dès que le mythe se précise sous une forme déterminée, artistique, poétique; dès qu'il va au delà de l'interprétation naïve et réalisatrice de la commune expérience humaine, une intervention individuelle doit être admise comme indispensable, et d'autant plus que la fable est davantage particularisée et stylisée<sup>1</sup>.

1. *Völkerpsychologie*, II, *Mythus und Religion*, I, Leipzig, 1905, 3, *Die Mythenbildende Phantasie*, n. 2 et 3, p. 577 suiv.; 590 suiv.; 602 suiv. « Dans les formations mythologiques primitives, on ne saurait admettre une action collective, à laquelle tous les membres de la communauté seraient également

Ainsi expliquée, l'hypothèse réduit la « force créatrice » de la collectivité à ce qui, dans les conceptions primitives de l'humanité, est du domaine commun. On ne saurait donc l'étendre, sans une généralisation indue, à ce qui porte trace d'une élaboration, d'une composition définie. Même réduite à ces termes, la théorie est indéfendable, comme Rudolf Otto<sup>1</sup> l'a bien vu. Bien autre est la conjecture défendue, non seulement comme un fait, mais comme une loi générale, par les tenants de l'École sociologique française. Pour Émile Durkheim et ses disciples, la Communauté est créatrice, au sens propre du mot. La Société, la collectivité, est l'origine première des concepts (les Anciens auraient dit des Universaux), et, par eux, de la religion, de la morale, de la civilisation, de l'humanité elle-même.

C'est dans la conclusion de son ouvrage célèbre sur *les Formes élémentaires de la Vie religieuse* (Paris, 1912), que Durkheim expose au long, et prétend justifier en principe, cette audacieuse théorie. Les « concepts » sont, d'après lui, « des représentations... relativement immuables et, sinon universelles, du moins universalisables... Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle : c'est par lui que les intelligences humaines communient » (p. 619).

D'où suivrait immédiatement qu'il est une création de la Société. « La nature du concept, ainsi définie, dit son origine, continue Durkheim. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté (!). Puisqu'il ne porte l'empreinte d'aucune intelligence particulière, c'est qu'il est élaboré par une intelligence unique où toutes les autres se rencontrent et viennent, en quelque sorte, s'alimenter » (p. 620). La richesse des concepts vient de là, ces représentations universelles « correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre » (p. 621). « Elles sont l'œuvre de la société et elles sont riches de son expérience », et c'est ce qui fait leur prix.

Intéressés. L'imagination créatrice est inégalement partagée : il y a des individus privilégiés qui la possèdent à un degré éminent. La légende primitive, sous sa forme la plus grossière, est déjà une invention et ne naît pas d'elle-même. Quelqu'un l'a créée. Plusieurs l'ont peut-être imaginée simultanément en des lieux divers (de même que dans l'histoire des sciences une découverte est faite par deux savants contemporains qui s'ignorent l'un l'autre). Il n'empêche qu'il y a là l'activité de l'esprit individuel. Et cette activité se retrouve aussi sous la même forme individualisée dans les variations... de ceux qui vont répéter la légende, la développer, la transformer. »

1. *Myth and Religion in Wundt's Völkerpsychologie*, appendice dans *Der Heilige*<sup>10</sup>, 1923. J'emprunte la traduction de M. A. A. Lemaitre, *La Pensée religieuse de Rudolf Otto*, Lausanne, 1924, p. 110-111.

Toute vie logique suppose la conception d' « un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences », permettant de « penser *sub specie aeternitatis*. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité » (p. 622-623) et, au-dessous de ce stade, il n'y a pas de vie proprement humaine. Or, cette conception de vérité logique, où l'homme eût-il pu la découvrir? — « Dans l'expérience collective. » « C'est (donc) sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle (condition de toute pensée véritable, comme on vient de le voir, condition de toute vie logique, humaine) s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité; et on ne voit pas par quelle autre voie aurait pu se faire cette révélation... Par cela seul que la société existe, il existe aussi, en dehors des sensations et des images individuelles, tout un système de représentations qui jouissent de propriétés merveilleuses. Par elles, les hommes se comprennent, les intelligences se pénètrent les uns les autres » (p. 623)... « l'individu se rend compte, au moins obscurément, qu'au-dessus de ses représentations privées il existe un monde de notions-types d'après lesquelles il est tenu de régler ses idées... » (p. 624). C'est après seulement qu'il « eut ainsi conscience de cette plus haute intellectualité... qu'il (l'homme) s'accorda le droit de faire des concepts » (p. 624).

« En résumé, la société n'est nullement l'être illogique ou alogique qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions incommunicables. En même temps qu'elle voit de haut, elle voit de loin; à chaque moment du temps, elle embrasse toute la réalité connue; c'est pourquoi elle seule peut fournir à l'esprit des cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres et qui permettent de les penser. Ces cadres, elle ne les crée pas artificiellement; elle les trouve en elle; elle ne fait qu'en prendre conscience » (p. 633-634)... « Si la société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physiologie personnelle, son idiosyncrasie; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense » (p. 634). Bref « la société dispose précisément d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler... Elle n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes..., une réalité supra-individuelle, mais donnée dans l'expérience » (p. 637-638).

J'ai tenu à donner longuement, dans les termes mêmes de celui qui

l'a le plus approfondie<sup>1</sup>, la description d'une théorie dont nous rencontrerons l'influence en maint endroit de cet ouvrage, et que personne n'a mieux exposée que Durkheim. Pour lui, comme le dit un de ses disciples les mieux écoutés, M. Bouglé, « la synthèse est créatrice », Préface à *Sociologie et Philosophie d'Ém. Durkheim*, Paris, 1924, p. x. D'une réunion d'êtres qui n'étaient pas des hommes, des personnes, c'est-à-dire des animaux raisonnants et moraux — et par le seul fait de leur juxtaposition — une Entité nouvelle, supérieure, non seulement plus grande que chacun d'eux, mais autre, mais transcendante, mais créatrice d'humanité dans ces mêmes êtres, a surgi : la Société ! Cette conception, ce mythe (car c'en est un, et caractérisé) est le fondement logique, indispensable, de l'opinion de MM. K. L. Schmidt, R. Bultmann, A. Loisy, et de tous ceux qui admettent, avec eux, que la Communauté chrétienne, en tant que telle, fut créatrice d'idées et de valeurs nouvelles.

Il est impossible d'entamer une réfutation qui entraînerait, pour être complète, des développements considérables. Il suffira sans doute de mettre à nu les implications nécessaires de cette hypothèse. Elle suppose que les hommes sont, dans l'ordre supérieur de la pensée et de l'action, des cellules, n'acquérant qualité de personnes que par leur union en société. Elle suppose que cette juxtaposition d'êtres non encore humains a créé au début, et continue de créer en eux, des facultés, des puissances qui, sans elle, n'eussent jamais existé. Elle suppose que toute moralité a son origine et sa norme dans cette juxtaposition, qui est donc censée constituer par elle-même un idéal et une obligation, découvrir une fin et exercer les sanctions appropriées. Elle suppose qu'il existe, à partir de cette création primitive, en dehors et au-dessus des penseurs individuels, un Être distinct, une Intelligence unique, une Surpensée, une « conscience des consciences », qui a sa personnalité, son idiosyncrasie, son expérience, ses fins, ses vues et ses buts. Elle suppose que cet Être est à la fois dépendant des individus, puisqu'il a jailli de leur réunion, de leur juxtaposition, qu'il a été créé par leur synthèse, et incommensurablement supérieur, comme source de pensée et d'humanité, à ces mêmes individus, étant leur Père et leur Dieu.

Cette conception ainsi poussée à la limite trahit ses contradictions intrinsèques, mais à dose moins forte elle agit sur un grand nom-

1. Assurément Durkheim a eu des précurseurs (voir en particulier *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*\* de S. Deploige, Paris, ch. iv et v); mais il a, le premier, sur ce point capital, dégagé des incertitudes et des à peu près, une théorie une et cohérente.



bre d'esprits et les inspire. C'est qu'elle inclut une assez grande part de vérité. Il est certain en effet que la collectivité comme telle est une force, qu'il naît dans un groupe d'hommes, à certaines heures surtout, des courants affectifs que la psychologie des foules étudie et dont telle ou telle manifestation dépasse la force additionnée des individus présents. Il est véritable aussi que les idées ou tendances mal définies qui travaillent un milieu humain, trouvent dans l'atmosphère commune un adjuvant qui les impose aux esprits les plus originaux du groupe. Dans d'autres circonstances, ces mêmes hommes ne les eussent pas remarquées, ou ne se les fussent pas assimilées. Mais cette force issue de la collectivité est excitante et non créatrice, inspiratrice et non décisive. Loin de devoir à cette force diffuse sa puissance d'action définie, l'œuvre de la Communauté — qu'il s'agisse d'un peuple ou d'une Église, d'une caste sociale ou d'une école de penseurs — reçoit ses formules, ses mots d'ordre, sa portée contagieuse et conquérante, de l'influence personnelle d'individus mieux doués. Où manque la tête pensante, l'homme supérieur, le chef, les forces de sentiment, vouées à l'anarchie, se perdent, se dégradent, avortent. Et de soutenir que tout milieu surchauffé fera naître, par une sorte de génération spontanée, les esprits vigoureux dont il a besoin pour s'affirmer et s'exprimer, c'est là une conjecture gratuite qui n'a pas dans l'expérience — et tout au contraire — le commencement même d'une preuve. Le monde serait autre, pour heur ou malheur, si César, si Jeanne d'Arc, si Luther, si Napoléon n'avaient existé.

Faute d'avoir reconnu cette vérité, les théories que nous combattons, familières aux romantismes de tous les âges, mais dont Emile Durkheim a mis à nu l'armature logique, avec une redoutable sincérité, s'efforcent d'effacer de l'histoire religieuse, politique, littéraire, artistique, la trace impérieuse des individualités fortes, des valeurs personnelles, des héros. Elles transportent cette influence à des agents collectifs assouplis, dont la juxtaposition et la fermentation sont censées avoir créé la force expansive des grands mouvements. Elles ne distinguent pas d'une puissance vague, d'ordre sentimental, réelle, mais radicalement insuffisante à elle seule, la puissance de détermination et d'élection, d'ordre intellectuel, qui est toujours personnelle. C'est ainsi que les poèmes homériques, les Chansons de Geste et bien d'autres ouvrages ont été longtemps attribués, à peu près sans discussion, à des anonymes, « sortis des entrailles du peuple », à des milieux mal définis, à « tout le monde et à personne ». Et de même, pour l'art, les institutions, les croyances.



Ces conjectures subissent une défaveur croissante et justifiée, parce qu'elles substituent à des forces que l'expérience ne cesse de nous montrer réelles et agissantes, des puissances vagues, obscures, qui ont sûrement leur portée à titre d'atmosphère et d'incitation à penser, à vouloir, mais qui ne prennent une forme définie, dans le domaine de l'art comme dans celui de l'action, qu'organisées par un cerveau individuel, orientées par des choix personnels. L'application de ces hypothèses dépassées à la composition des évangiles ne les rajeunit pas, ni ne les améliore.

## NOTE C

### LES RYTHMES DE STYLE ORAL DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Il y a longtemps que les exégètes ont discerné dans la Bible en plus du fait fondamental du parallélisme — loi à peu près universelle dans les littératures sémitiques, et fréquemment obéie ailleurs<sup>1</sup> — d'autres procédés rythmiques moins aisés à définir<sup>2</sup>. Apparents surtout dans les livres prophétiques ou didactiques, ces procédés, une fois remarqués, ont permis de dégager certains ensembles caractéristiques, s'équilibrant et se répondant à la façon des strophes dans les tragiques grecs. Mis en relief par des études considérables<sup>3</sup>, le fait n'est plus bonnement contestable. Ses modalités précises, comme aussi son extension réelle, sont par contre un champ de bataille où les exégètes contemporains s'affrontent avec entrain. Quoi qu'on en pense, les particularités soulignées par les tenants de la théorie dite « strophique<sup>4</sup> » se retrouvent même dans des livres écrits originellement en grec, mais d'inspiration sémitique, comme la *Sagesse*, dite de Salomon<sup>5</sup>.

Cette dernière remarque devait amener les critiques du Nouveau Testament à comparer les ensembles manifestement rythmés qu'on

1. Exemples dans la poésie anglaise, populaire et savante. G. A. Smith, *The early Poetry in Israel in its physical and social origins*, London, 1912, p. 14 suiv.

2. Sur cette histoire qui commence à Roger Bacon, voir A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, ch. v, où l'on trouvera la bibliographie du sujet.

3. Les pionniers dans cet ordre ont été après F. B. Koester, 1831, le professeur D. H. Müller et le P. J. K. Zenner, 1896. Ils ont été suivis et complétés par nombre d'érudits parmi lesquels on doit citer les PP. Albert Condamin, H. Cladder, M. H. Pérennès. Ces études sont différentes des nombreux essais de poétique et métrique.

4. Ce mot qui a l'avantage de rapprocher les faits nouvellement observés de formes littéraires déjà connues et classées, a par contre l'inconvénient grave d'infléchir l'étude objective des faits dans le sens des théories strophiques grecque et occidentale, si différentes. Aussi préférons-nous ne pas l'employer.

5. Voir L. Mariès, *RB*, 1908, 251 suiv. D. H. Müller avait dès 1908 appliqué sa théorie strophique au Sermon sur la Montagne : *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, Vienne, 1908.

y trouve à ceux qu'on avait remarqués dans l'Ancien. On n'y manqua pas : des traductions partielles, ou même intégrales, de l'Évangile en « strophes » s'imprimèrent<sup>1</sup>.

La question est entrée naguère dans un stade nouveau, grâce à une extension qui élargit le champ des comparaisons, et à l'emploi d'une méthode qui substitue à des divinations plus ou moins vagues, d'ordre surtout littéraire, l'étude des fondements linguistiques et psychologiques de ce genre de composition<sup>2</sup>.

Nombre de peuples, on le sait, ont, durant de longs siècles, exprimé leurs sentiments et conservé leurs traditions sans les écrire. Encore aujourd'hui, qui veut connaître la religion, les aspirations profondes, les souvenirs historiques des Taïtoqs de Tamanrasset ou des Yagans de la Terre de Feu doit se mettre à l'école de leurs récitateurs et gesticulateurs, sous peine de tout ignorer. Mais dans d'autres milieux de première importance, les Sémites en particulier, nombre d'ouvrages considérables ont été *rédigés en style oral*. La mise par écrit suivait parfois d'assez près. C'a été le cas, par exemple, des premières prophéties de Jérémie, écrites après vingt-deux ans de prédication orale<sup>3</sup>, de parties éten-

1. Celle de M. A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français*, Paris, 1922, présente sous cette forme le Nouveau Testament entier, sauf certains morceaux par trop réfractaires. L'auteur a présenté une justification de sa méthode, à vrai dire plutôt esthétique et tâtonnante, dans un mémoire sur le style rythmé du Nouveau Testament, *Journal de Psychologie normale et pathologique*, XX, 1923, p. 405-440. Il croit reconnaître des poèmes faits pour la déclamation, comportant chacun un certain nombre de strophes, de longueur régulière. L'origine de ces poèmes religieux est « probablement à chercher dans les incantations, qui doivent être les plus anciennes formules que les hommes aient réfléchies, travaillées, martelées... » (p. 425). De là le parallélisme, etc... Dans le Nouveau Testament cette forme est en rapport avec les conditions de la lecture publique;... imposée par la tradition de la prophétie et de la liturgie dans le milieu où le christianisme a pris naissance » (p. 430).

Auparavant, le R. P. W. Schmidt avait restitué « la construction strophique du texte complet des quatre Évangiles », *Der Strophische Aufbau des Gesamtextes des vier Evangelien*, St-Gabriel, Moedling, 1921. *Ibid.*, p. 11, bibliographie à peu près complète des essais précédents. Le P. Schmidt établit les règles pour les vers, p. 12-16; les strophes, p. 16-22; et les ensembles (péricopes ou groupes de péricopes), et donne un certain nombre d'exemples.

2. *Le Style Oral et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs*, *Études de Psychologie linguistique*, par Marcel Jousse, Paris, 1925. [Sur la rythmique de l'enseignement du Christ transmis dans les Évangiles, voir C. F. Burney, *The Poetry of our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*, Oxford, 1925].

3. Albert Condamin, *Le Livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 254 suiv. Bien d'autres documents des plus considérables ont existé sous forme orale avant d'être écrits. « Le Rig (Véda) fut composé au Pendjab; il fut gravé dans les mémoi-

dues de nos Évangiles, du Coran de Mahomet dans son intégralité. Parfois, l'écriture n'est intervenue qu'après deux, trois, quatre siècles : c'est le cas des maximes les plus anciennes conservées dans le traité talmudique du *Pirké Aboth*.

Manifestement ces textes capitaux ne livrent tout leur sens qu'à ceux qui tiendront compte des modalités de leur composition et de leur transmission. Ces modalités elles-mêmes — et c'est ce qu'on avait beaucoup trop oublié — sont imposées au style oral, non seulement par des exigences conventionnelles d'ordre littéraire, mais par des nécessités physiologiques et psychologiques. Tout langage, en effet, est d'abord geste et, si l'un de ceux-ci, le geste sonore laryngo-buccal, a donné son nom à toute la variété des transmissions de la pensée humaine, son privilège n'est pas un monopole : il n'abolit ni ne rend inutile des gesticulations plus spontanées.

Encore moins l'écriture, la représentation figurée, a-t-elle supplanté le geste oral, la parole, dont elle n'est ordinairement qu'un substitut commode. En Occident, ce substitut s'est tellement imposé à notre pratique, les conventions sur lesquelles il repose nous sont devenues si familières que nous imaginons malaisément une société d'hommes où l'écriture ne jouerait qu'un rôle épisodique, ou même nul. C'est un fait pourtant qu'un état social impliquant la prépondérance de la parole non-écrite a pu se constituer et subsister durant des millénaires chez certains peuples, même pratiquant subsidiairement l'art d'écrire.

De là naturellement chez ces peuples un *art de parler* fondé sur la nature des organes de la gesticulation, et d'autant plus soigneusement élaboré que c'est par lui que la fixation et la transmission du trésor spirituel sont assurées. Les traits de cet art de parler sont essentiellement le *rythme* et la *mnémotechnie*, l'on dirait mieux : le rythme mnémotechnique. Dans ses éléments principaux : pauses, reprises, refrains, répons, alternances de temps forts ou faibles, différences d'intensité, accents, le rythme s'impose de par les conditions physiologiques, dans toute déclamation destinée à perpétuer un enseignement ou une initiation. Il s'impose, non seulement pour les organes de la parole, mais pour le corps tout entier qui par les braules, la mimique, la danse participe naturellement, nécessairement, à la récitation. Il s'impose encore parce que ces cadences, ces coupures, ces indispensables *piano-forte*, pour spontanés qu'ils soient, ne sont pas identiques, sont loin de se

res, si on peut ainsi parler, dans une région plus orientale » ; L. de La Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens*, Paris, 1924, p. 191.

valoir, soit pour la fatigue du récitant, soit pour l'attention et le profit de l'auditeur. Une sélection tend donc à s'établir, mi-instinctive, mi-réfléchie, parmi les rythmes physiologiquement possibles.

Des motifs qui ont guidé ce choix, le principal fut moins esthétique que pédagogique : le but essentiel des récitateurs étant la formulation exacte, la transmission sûre et aisée à retenir, de doctrines, de lois, de récits considérés comme sacrés ou importants. De là l'emploi de procédés mnémotechniques en partie commandés, mais en partie seulement, par le charme de l'oreille. Chez nous le langage rythmé, cadencé, poétique est celui d'un noble délassément, un objet de luxe. Pour la transmission de l'essentiel, nous avons la prose ! Là où l'enseignement ne se transmet que par la parole vive, le rythme est avant tout le serviteur de la mémoire et par elle, le mainteneur de la tradition, le gardien du trésor spirituel. Ce point de vue domine les procédés de composition du style oral.

Le principal est le parallélisme auquel la lecture de la Bible nous a tous habitués. Cette reprise insistante, sous des formes différentes et analogues, d'une même idée, fut la grande invention des récitateurs quand ils eurent à transmettre un enseignement complexe. La répétition, pierre d'angle de la rhétorique orale, au lieu de rester un martèlement brutal, est devenue, par le parallélisme, le développement d'une étoffe, le monnayage d'une pièce, l'inventaire d'un trésor. Elle soulage la mémoire, mais aussi stimule l'imagination ; elle appuie en approfondissant. Elle répond par surcroît à ce besoin de l'âme humaine qui, pour s'approprier l'objet aimé, en détaille le charme unique, en compose la litanie.

L'usage du parallélisme développe chez les déclamateurs qui l'emploient une facilité d'improvisation incroyable. Ces humbles maîtres, sur des thèmes importants, en nombre limité, arrivent vite à posséder un nombre d'expressions synonymes, à peu près interchangeable, et d'images s'appelant mutuellement. Chacun sait, par exemple, quel incépisable fleuve de louanges la seule évocation de la Loi de Dieu amenait sur les lèvres d'un scribe « instruit des choses du Royaume ». Ces richesses verbales, ces clichés qui peuvent paraître un peu stériles, sont fort goûtés de ceux qui en perçoivent la valeur originelle ; ils éveillent en eux des « irradiations affectives », surtout quand l'improvisateur sait rajeunir, par une juxtaposition subtile, des métaphores usées, annexer aux lieux communs des allusions nouvelles, briller la trame par l'insertion des proverbes et dictions populaires <sup>1</sup>.

1. Sur tout cela voir Marcel Jousse, *Le Style Oral*, p. 156 suiv.



Les mêmes nécessités, les mêmes utilités qui ont déterminé le choix du procédé essentiel, règlent les détails du style oral. L'unité en est non le mot détaché, mais le « geste propositionnel », l'ensemble intelligible émis d'une seule portée de voix. Ce groupe vocal joue un rôle très important, surtout mnémotechnique, dans la suite et la concaténation. Il sert moins à orner qu'à ponctuer, à diviser et à articuler le discours ; agrafe et charnière entre les diverses suites qui s'appellent, se répondent en s'opposant. Ce qu'on apprécie en eux est moins la signification que la consonnance ; une similitude extérieure, une analogie verbale suffira parfois à les désigner. Ils forment (pour reprendre une métaphore biblique) dans le joug que le récitatif impose sur la nuque du disciple, le lien qui en relie les morceaux épars. Par eux, les textes essentiels s'inscrivent d'une manière ineffaçable dans la mémoire — la mémoire complète à laquelle tout l'organisme participe — de ceux qui doivent être initiés.

Cette mémoire, à son tour, ne se développe pas moins chez eux que la facilité de développement rythmé chez leurs maîtres. Les résultats de pareilles habitudes sont surprenants et rendent aisément croyable la teneur littéraire des récitations improvisées dont la Bible nous a gardé tant d'exemples mémorables : telles, les parties les plus importantes des discours de Jésus, tel le *Magnificat*. Dire que la composition de celui-ci par une jeune fille est invraisemblable, ou que les réminiscences des cantiques bibliques antérieurs dont il est plein trahissent un travail littéraire, nourri de centons et d'emprunts, c'est montrer simplement qu'on ignore tout des procédés du style oral et de ses réussites constantes chez des personnes bien douées. Là où ce style domine, avec les habitudes qu'il crée, de mémoire et de mise au point immédiate, des résultats sont obtenus couramment qui pourraient sembler légendaires à nos insuffisances. Des exemples sans nombre, anciens ou contemporains, ceux qu'ont recueillis, entre autres, le P. Charles de Foucauld chez les Taitoqs ou M. Henri Basset chez les Berbères, prouvent sans conteste que de telles improvisations nourries de clichés traditionnels sont de tous les jours. Les femmes y excellent très souvent.

La connaissance de ces mêmes procédés détournera de donner trop d'importance aux doublets prétendus de certaines paroles évangéliques. Elle empêchera d'appliquer à des récitations composées pour être déclamées les normes rigides de nos poésies conventionnelles : un nombre déterminé de syllabes ou d'accents par membre, stique ou vers. De telles exigences peuvent s'imposer à un écrivain travaillant de loisir ; un improvisateur garde une plus

grande liberté, mesurée non sur des computations visant une fin esthétique mais sur le jeu régulier des organes (mémoire, souffle, gesticulation), en vue d'une transmission fidèle de leçons à inculquer.

Le rythme oral sera donc plastique, pas indifférent, mais assez pour rompre les cadres presque géométriques de nos métriques conventionnelles. Chez les pastoraliers basques actuels, les deux parties du schéma rythmique qui constitue l'unité — le vers si l'on veut — de leurs compositions sont coupées très inégalement (environ 5, environ 15 syllabes). Recueillies ailleurs par les instruments très sûrs de la phonétique expérimentale, les déclamations de style oral ne se montrent pas moins souples dans leur vivante complexité. On voit par là combien gratuite est l'intrusion de nos procédés modernes artificiels, dans les créations spontanées, et quelle erreur c'est d'arguer, avec M. Loisy<sup>1</sup>, du compte des lignes dans une strophe pour dénoncer des interpolations ou des retouches rédactionnelles.

S'il s'agit de la transmission exacte des compositions de style oral, elle s'opère avec une sûreté et une facilité qui nous surprennent. Récitateurs mérimas de Madagascar, Indiens d'Amérique, Afghans, Berbères, Arabes, répètent infailliblement des morceaux considérables après une seule audition. Le P. L. Cheikho a raconté<sup>2</sup> d'après les sources, « qu'à l'assemblée ou foire annuelle de 'Okaz, Mahomet, ayant rappelé le souvenir du célèbre poète contemporain Qouss, évêque de Najrân, dit qu'il l'avait vu lui-même, monté sur un chameau brun et haranguant la foule en termes choisis... « Mais, ajoute le Prophète, je n'ai point retenu son discours; qui pourrait me le redire? » — Aboubakr bondit de sa place et s'écria : « Le discours de Qouss m'est présent comme au jour de l'assemblée. Il disait :... »

En ceux qui ont couru les premiers  
dans les siècles, nous avons des spectacles :  
Poussés aux abreuvoirs de la mort,  
ils n'en furent pas ramenés.  
J'ai vu mon peuple s'écouler vers eux,  
les grands, les petits, tous...  
Et j'ai dit : Moi aussi à mon tour,  
où va mon peuple, j'irai ! »

Ces exploits ne sont nullement des cas exceptionnels comme il

1. *Le Style Rythmique dans le Nouveau Testament; Journal de Psychologie*, XX, 1923, p. 432-440.

2. *Les Poètes arabes-chrétiens antéislamiques*, dans *Études*, XLIV, 1888, p. 604, 605.

peut s'en trouver d'aventure dans nos populations de style écrit. Des catégories entières de gens en sont capables, pour peu qu'ils soient bien doués, dans les populations où la parole vivante est le moyen habituel d'instruction.

En appliquant ces remarques à la composition et à la transmission de nos Évangiles, il convient toutefois de se rappeler que ceux-ci ont été finalement rédigés par des hommes qui n'avaient pas subi exclusivement (et, dans le cas de saint Luc, n'avaient acquis qu'à travers les improvisations de saint Paul et des autres disciples anciens) l'éducation de style oral. Ce fait explique les retouches d'ordre littéraire, rédactionnel, qui s'y trouvent en nombre.

Nous croyons également que l'élaboration de nos textes actuels ne s'est pas faite en tous cas sur des rédactions orales, à l'exclusion de tout document écrit. Mais il reste que la forme d'un passage évangélique donné est d'autant plus ancienne et originale que les caractéristiques du style oral y apparaissent davantage. Et aussi que certaines modalités de la rédaction, dans les textes où un remaniement est visible, soit directement, soit par comparaison avec les passages parallèles, s'expliquent de la façon la plus naturelle dans l'hypothèse d'un travail opéré sur une récitation rythmée. Soit, par exemple, la petite allocution de Jean Baptiste : j'emprunte ici, en négligeant certains artifices typographiques secondaires, la disposition et la traduction de M. Jousse :

Saint Matthieu, III, 7-12.

Saint Luc, III, 7-9 et 16-17.

### *Récitatif 1.*

Fils de vipères, qui vous apprend à  
fuir la colère à venir ?

Faites fruits dignes de pénitence

Et n'osez pas dire en vous-mêmes :

« Nous avons pour père Abraham ! »

Car moi je vous le dis, à vous :

Dieu pourrait de ces pierres-ci tirer  
des fils pour Abraham.

Déjà la hache est mise au pied des  
arbres :

l'arbre qui ne fait pas bon fruit  
sera coupé, jeté au feu.

Fils de vipères, qui vous apprend à  
fuir la colère à venir ?

Faites fruits dignes de pénitence

Et n'allez pas dire à vous-mêmes :

« Nous avons pour père Abraham ! »

Car moi je vous le dis, à vous :

Dieu pourrait de ces pierres-ci tirer  
des fils pour Abraham.

Déjà la hache est mise au pied de  
l'arbre :

l'arbre qui ne fait pas bon fruit  
sera coupé, jeté au feu (...)

### *Récitatif 2.*

Moi, je vous baptisai dans l'eau pour  
la pénitence,

Mais qui vient après moi est plus  
puissant que moi.

Moi je vous baptisai dans l'eau...

Mais il vient ... un plus puissant que  
moi

A lui, je ne puis pas lui porter ses  
sandaes :  
lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint,  
le *feu*.  
Car lui, le van est dans sa main pour  
nettoyer son airée.  
Et il ramassera le blé dans son gre-  
nier  
et brûlera la paille au *feu* inextin-  
guible.

Lui, je ne puis dénouer le lien de  
ses sandaes :  
lui vous baptisera dans l'Esprit-  
Saint, le *feu*,  
Car lui, le van est dans sa main pour  
nettoyer son airée.  
Et il ramassera le blé dans son gre-  
nier  
et brûlera la paille au *feu* inextin-  
guible.

Saint Marc, I, 7-8.

(*Récitatif 1*).

*Récitatif 2*.

Il en vient après moi un plus puissant que moi  
dont je ne puis, courbé, délier le lien de ses sandaes.  
Moi je vous baptisai dans l'eau...  
Lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint...

.....

N'est-il pas manifeste que ces diversités s'expliquent au mieux si l'on place à la base de ces paroles une récitation unique, rythmée, pourvue de ces mots-agraves qui assurent la transmission aisée, sûre (*pénitence, venir, feu*) ? Traduite, ou plutôt décalquée, et transcrite de suite par notre premier Évangile, elle se retrouve avec la même fidélité pour le fond, dans le troisième, mais déjà traitée plus librement quant au détail : quelques mots tombés, transposition motivée par l'insertion dans un cadre narratif. Enfin, saint Marc n'en a gardé qu'un fragment erratique arraché au contexte. Ailleurs, c'est au contraire saint Marc qui a gardé le récitatif dans sa teneur originale et sa suite, tandis que notre premier Évangile en a retenu seulement des morceaux. Absolument comme on dispose dans une gerbe les maîtresses branches d'un rosier nain, tandis qu'un autre l'y mettrait tout entier, tel qu'il est, sauf un rameau tombé par hasard.

Saint Marc, VII, 6-13.

Saint Matthieu, XV, 7-9; 3-6.

*Récitatif 1*.

Fort bien Isaïe a prophétisé  
à votre sujet, hypocrites !  
Car il est écrit : « Ce peuple avec  
les lèvres m'honore,

Fort bien Isaïe a prophétisé  
à votre sujet, hypocrites !  
En disant : « Ce peuple s'approche  
de moi par la bouche et les lèvres,

Mais son cœur est loin de moi.  
Inutilement ils me vénèrent,  
récitant leurs récitations,  
ces préceptes des hommes. »  
Car vous *laissez* le précepte de Dieu,  
retenant la *tradition* des hommes,  
vos lavages de vases et de coupes.  
*Et bien d'autres choses semblables,*  
*vous en faites en quantité!*

Mais son cœur est bien loin de moi!  
Inutilement ils me vénèrent  
récitant leurs récitations,  
ces préceptes des hommes. »  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

### Récitatif 2.

*Fort bien* vous violez le précepte de  
Dieu  
pour garder votre tradition.  
Car Moïse a dit : « *Honore* ton père  
et ta mère »  
Et : « Qui maudit père et mère,  
qu'il meure de mort! »  
Mais vous, vous dites : Si un homme  
dit à ses père et mère :  
Corban, ce avec quoi je pourrai vous  
aider!  
.....  
Et vous ne le *laissez* plus rien faire  
pour ses père et mère,  
faussant la parole de Dieu  
par la *tradition* que vous vous  
transmettez.  
*Et bien d'autres choses semblables,*  
*vous en faites en quantité!*

Pourquoi violez-vous le précepte de  
Dieu  
pour... votre tradition?  
car Dieu prescrit : « *Honore* ton père  
et ta mère »  
et : « Qui maudit père et mère, qu'il  
meure de mort! »  
Mais vous, vous dites : Si quelqu'un  
dit à ses père et mère :  
C'est offert, ce avec quoi je pourrai  
vous aider!  
il n'a plus à honorer son père et sa  
mère.  
.....  
et vous faussez le précepte de Dieu  
par votre *tradition*. . . . .  
.....  
.....



## NOTE D

### L'ÉVANGILE SELON LES HÉBREUX

Au témoignage de Papias de Hiérapolis (1<sup>re</sup> moitié du II<sup>e</sup> siècle) qu'Eusèbe nous a transmis (*HE*, III, 39), « Matthieu rédigea en langue hébraïque les oracles du Seigneur et chacun les interpréta comme il put ». Sous cette forme l'ouvrage original de Matthieu a péri.

Mais un bon nombre de Pères anciens : Clément, Origène, Eusèbe, saint Épiphane, saint Jérôme, citent assez souvent un évangile « *selon les Hébreux*, κατ' Ἑβραίους ». Les deux derniers en attribuent l'usage à la communauté judéo-chrétienne des Nazaréens ou Nazoréens, de Bérée — présentement Alep — en Syrie. Par exception, on adjoint aux Nazaréens les Ébionites, secte judéo-chrétienne hérétique, dont Irénée (*Adv. Haer.*, I, 26, 2; III, 11, 7) nous dit par ailleurs qu'ils n'admettaient que l'Évangile de Matthieu.

L'*Évangile selon les Hébreux* était, nous dit-on, rédigé en langue sémitique, écrit en caractères hébraïques (ἑβραϊστί; *hebraeo sermone*; *chaldaico syroque sermone sed hebraicis literis*<sup>1</sup>); saint Jérôme ajoute qu'il existait (*ipsum hebraicum habetur*) sous cette forme à la bibliothèque de Césarée; que les Nazaréens de Bérée lui avaient permis d'en prendre copie (*describendi facultas fuit*); et qu'il l'avait traduit de l'hébreu en grec (*nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus*). Cet Évangile est constamment, bien que d'une façon assez diverse, mis en rapport avec notre Matthieu canonique.

D'autre part Nicéphore, patriarche de Constantinople au temps de Charlemagne (806-815), a transcrit dans un de ces ouvrages de chronologie dont les anciens étaient friands et où ils faisaient rentrer tant de choses, un « canon », une liste des livres saints reçus ou *contestés* (ἀντιλεγόμενα) avec leur stichométrie, c'est-à-dire le compte exact des lignes (stiques) de chacun. Parmi les écrits *contestés* figure, en quatrième place, après les Apocalypses de Jean

1. C'est à dessein que nous rendons ἑβραϊστί *hebraeo sermone* par : en langue sémitique. Ces expressions s'employaient couramment alors pour des ouvrages rédigés en araméen par exemple, voire en syriaque.

et de Pierre, et l'Épître de Barnabé, l'εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους auquel on assigne 2.200 lignes, environ 300 de moins qu'à notre Matthieu. La liste transcrite par Nicéphore est fort ancienne, puisque l'Apocalypse johannique compte encore parmi les Écritures contestées. Voilà donc notre *Évangile selon les Hébreux* en entier et en langue grecque, aux confins des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles, ou plus tôt encore.

Enfin une famille de manuscrits grecs du second ordre, patiemment restituée par M. A. Schmidtke, qui leur attribue le sigle Z (de Zion, Sion, parce que le recenseur aurait travaillé sur la sainte colline de Sion à Jérusalem) contient un certain nombre de variantes se rapportant toutes à notre premier Évangile et introduites par la désignation : le (texte) judaïque, τὸ Ἰουδαϊκόν. L'une ou l'autre de ces variantes coïncide avec les citations déjà connues par les Pères, de notre *Évangile selon les Hébreux*.

Les faits que nous venons de résumer et les textes qui les appuient, ont été rassemblés avec beaucoup de soin dans les ouvrages suivants qui peuvent dispenser des autres : *Das Hebraeer-Evangelium*, éd. R. Handmann, TU, V, 3, Leipzig, 1888 : textes, p. 66-104 ; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 2, Erlangen et Leipzig, 1892, p. 642-742 ; Erwin Preuschen, *Antilegomena*<sup>2</sup>, Giessen, 1905, p. 3-12 ; et plus complètement encore par A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien*, TU, XXXVII, 1 (3<sup>e</sup> série, VII, 1), Leipzig, 1911 : textes p. 32-41 ; et le P. Lagrange *L'Évangile selon les Hébreux* dans la *Revue Biblique* de 1922, p. 161-182 ; 321-350 ; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 ; voir aussi M. R. James, *JTS*, janvier 1924, p. 185 ; J. Lebreton, *RSR*, 1924, p. 366.

Quand on étudie avec soin les indications fournies par les Pères, touchant l'origine et les usagers de l'*EH* (appelons-le ainsi pour faire court) ; quand on les compare avec les fragments de cet écrit qui nous restent, on a grand'peine à réconcilier toutes les données de fait dans une hypothèse vraisemblable et cohérente. Cet embarras se trahit par la diversité des restitutions proposées et aussi des rôles attribués à *EH*<sup>1</sup>.

1. Histoire sommaire de la question dans Lagrange, *RB*, 1922, p. 161-165. Lessing voulait voir dans *EH* la source de notre premier Évangile ! D'autres, avec Renan, y ont cherché au moins une de ses sources. Ni l'examen des fragments conservés, ni la façon dont les Pères allèguent *EH*, ne justifient cet excès d'honneur. Dans son étude approfondie, encore que biaisée (là-dessus E. Amann, dans le *Bulletin d'anc. Littérature et d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1912, pp. 45-57), M. A. Schmidtke a exagéré un peu dans l'autre sens. Il distingue un *Évangile selon les Hébreux* = *HE*, écrit primitivement en grec, secondaire

Quelques points paraissent toutefois certains, ou hautement vraisemblables.

1. Dans la nébuleuse qualifiée du titre général d'*Évangile se'on les Hébreux*, il faut distinguer deux ouvrages ou, du moins, deux recensions fort différentes d'un ouvrage primitif. Ce fait déjà établi par Hilgenfeld en 1866 est le résultat le plus sûr de l'enquête critique poursuivie depuis. L'Évangile des Nazaréens de Bérée, communauté attardée mais inoffensive; l'Évangile allégué à mainte reprise et sans défaveur par Origène, Eusèbe, saint Jérôme; l'Évangile considéré au IV<sup>e</sup> siècle comme un ἀντιλεγόμενον (titre qui suppose une orthodoxie générale manifeste); l'Évangile si semblable à notre premier Évangile que le recenseur dont les leçons ont passé dans la famille de manuscrits Z a pu y chercher des variantes textuelles à notre Matthieu canonique, — un tel Évangile n'est sûrement pas l'évangile sectaire, tendancieux, tronqué, des hérétiques reconnus qu'étaient les Ébionites. La notice consacrée à ces derniers, et notamment à leur Évangile (*Panarion*, Haeres., XXX, n. 3 et 13) par saint Épiphane, ne peut laisser d'ailleurs de doute là-dessus. Il est vrai que les Ébionites appelaient leur Évangile κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Ἑβραῖους, Ἑβραϊκόν, mais Épiphane le distingue fort bien de l'Évangile également κατὰ Ματθαῖον, mais plus complet, πληρέστατον, et plus pur dont usaient les Nazaréens (*ibid.*, Haeres., XXIX, n. 9). Celui des Ébionites est mutilé et adultéré<sup>1</sup>. Les citations étendues qu'on en donne sont absolument probantes en ce sens.

2. Il ne semble pas possible, d'autre part, d'expliquer la confusion de noms et de descriptions, sans une parenté foncière entre ces divers écrits. Si on les suppose issus d'une version sémitique assez libre de notre premier Évangile, à l'usage des communautés judéo-chrétiennes ne parlant que l'araméen, on s'explique qu'ils

et nettement hérétique (ébionite), et un *Évangile* qu'il appelle des *Nazaréens* = *NE*, version libre et un peu paraphrasée de notre premier évangile, rédigée vers 150, et orthodoxe en somme. Ce dernier aurait été celui qu'employaient les Nazaréens de Bérée. Ne le connaissant qu'à travers les citations d'Apollinaire de Laodicée, S. Jérôme aurait grossièrement confondu *NE* avec *HE*, et entraîné ses successeurs dans un écheveau de contradictions inextricables. Je crois pour ma part qu'il est franchement impossible de réconcilier ces hypothèses, soit avec les indications multiples et concordantes (en substance) de S. Jérôme, soit avec le fait que *HE* (l'*HE* de M. Schmidtke) était un Évangile contesté, un ἀντιλεγόμενον, et par conséquent nettement en deçà des limites de l'orthodoxie, pas ouvertement hérétique en tout cas.

1. Ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενῳ, οὐχ ὅλη δὲ πληροστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἡρωτηριασμένῳ (Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν), ἐμπερεταί ἔτι κ. τ. λ. *Panarion*, XXX, 13, éd. K. Holl, I, p. 349, et voir la note *ibid.*, pour la ponctuation.

aient bénéficié du nom et de l'autorité de saint Matthieu<sup>1</sup>. D'autant qu'ils gardaient de leur origine une conformité générale aux grandes lignes de l'histoire évangélique et un air de parenté entre eux, qui autorisent les allégations communes des Pères. On s'explique enfin que la recension plus complète et moins corrompue conservée en Syrie ait pu être employée par eux sans scrupule et considérée comme une Écriture contestée, un ἀντιλεγόμενον, dans sa version grecque<sup>2</sup>, par Eusèbe et nombre de ses contemporains.

3. Il est impossible de *prouver* que la première source de *EH* n'ait pas été l'écrit original, araméen, de saint Matthieu lui-même, antérieur par conséquent à notre Évangile grec, canonique. Mais cette hypothèse est tout à fait improbable. La version ou recension tronquée et adultérée, propre aux Ébionites, est manifestement secondaire. Elle fait sûrement usage de notre troisième Évangile et abrège, modifie, interpole le premier, pour soutenir des vues sectaires aisées à discerner, et qui nous ramènent à la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

L'autre recension, celle des Nazaréens, à laquelle se rapportent les paroles citées sans défaveur par les Pères, celle que Jérôme a traduite, au moins partiellement, et qui a tenu longtemps le rang, relativement honorable, d'Écriture contestée, doit remonter assez haut. Les *Logia* les plus caractéristiques — notamment celui qu'Origène cite deux fois, en l'expliquant, et saint Jérôme trois fois<sup>4</sup> — attestent l'origine sémitique de l'ouvrage. Leur originalité

1. L'évangile des Ébionites, dans son début, que nous rapporte textuellement S. Épiphane (*Panarion*, Haeres, XXX, 13), se réfère au témoignage des Douze Apôtres que Matthieu aurait été chargé par le Christ de mettre par écrit. Ce qui a permis de l'identifier provisoirement avec l'*Évangile des Douze Apôtres*, en assez mauvaise odeur dans l'antiquité chrétienne. Voir les textes réunis dans la *Geschichte des NT Kanons* de Th. Zahn, II, 2, pp. 724-742. M. Schmidtke repousse cette identification et propose d'attribuer l'*Évangile des Douze Apôtres* aux hérétiques gnostiques appelés Quongéens par S. Ephrem, *Neue Fragmente...* pp. 171-175.

2. Une version grecque, partielle ou complète, a-t-elle existé en Égypte? c'est ce que rendent probable les citations — rares à la vérité — de l'*EH*, par Clément (2), par les *Logia* d'Oxyrhynque (1, coïncidant avec la 2<sup>e</sup> de Clément) par Origène (1, citée à deux reprises); en tout trois paroles, mais hautement caractéristiques. Quant à la traduction grecque, sûrement complète (2.200 lignes), à laquelle renvoie la stichométrie transcrite par Nicéphore, rien n'empêche d'y voir (après Th. Zahn et P. Lagrange), le « Judaïque, τὸ Ἰουδαϊκόν » du recenseur de la famille de manuscrits Z, et la traduction même de S. Jérôme.

3. C'est la date approchée à laquelle conclut le P. Lagrange, *RB*, 1922, p. 171.

4. « Si quelqu'un accepte (l'autorité de) l'*Évangile selon les Hébreux*, là le Sauveur dit : « Tout à l'heure, le Saint-Esprit, ma mère, m'a saisi par un de



même prouve que l'*EH* possédait une certaine autorité qui ne permettait pas de rejeter sans examen des dires aussi insolites. Cette autorité lui venait sans doute du fait de son antiquité, qui serait mieux attestée encore si le mot prêté par saint Ignace d'Antioche au Seigneur : « Je ne suis pas un esprit sans corps<sup>1</sup> », devait être originairement attribué à notre Évangile, comme saint Jérôme l'affirme à deux reprises<sup>2</sup>. Les autres *Logia* de l'*EH*, dont plusieurs sont fort intéressants, ne nous renvoient pas si haut. Toutefois l'origine relativement basse que M. Schmidtke lui assigne (vers 150), nous paraît rendre inexplicable l'autorité précaire, mais réelle, dont l'ouvrage a joui si longtemps auprès d'hommes peu tendres pour les apocryphes.

Les traits les plus notables sont assurément la prépondérance donnée à l'Esprit-Saint dans le baptême de Jésus et l'épisode (presque sûrement la tentation) qui suivait ce récit, l'importance accordée constamment à l'accomplissement littéral des prophéties du Vieux Testament, le rôle considérable de Jacques « le frère du Seigneur », la sévérité morale poussée à l'extrême, la façon rabbinique de modifier le sens des textes en respectant leur lettre le plus possible<sup>3</sup>. L'ensemble de ces particularités relevées par les Pères dans *EH* — et il faut penser qu'ils ont noté justement ce qui faisait ressortir et contraste dans la trame connue de notre premier Évan-

mes cheveux et m'a transporté sur la haute montagne du Thabor » : Origène *in Joan.*, II, 12; même parole citée « pour ceux qui acceptent cette autorité » *Homil. in Jerem.*, XV, 4; — « Si quelqu'un lit le Cantique (des Cantiques)..., et croit à l'Évangile selon les Hébreux, que j'ai traduit dernièrement, et dans lequel le Sauveur dit : « Tout à l'heure, ma mère m'a saisi, le Saint-Esprit, par un de mes cheveux », etc. Jérôme *in Michaeam*, VII, 6; même parole *in Isaiam*, XL, 9; *in Ezechiel*, XVI, 13. Le mot *Esprit, Rouach*, est féminin en langue sémitique. « L'Esprit-Saint vient de déclarer Jésus son fils, mais Rouach étant féminin en hébreu, l'Esprit doit donc être une mère. Le passage décèle évidemment une source sémitique, au moins à l'origine » : Lagrange, *loc. laud.*, p. 173.

L'explication est déjà dans S. Jérôme qui note ailleurs (*in Matth.*, VI, 11) que « dans l'Évangile appelé selon les Hébreux, pour : le pain supersubstantiel (*ἄρτος ἐπιούσιος*) j'ai trouvé *MAHAR*, ce qui veut dire : de demain ».

1. Λαβετε, ψηλαφησατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθύς αὐτοῦ ἔψαντο καὶ ἐπίστευσαν. *Smyrn.*, III, 1, 2.

2. *De Viris illustr.*, XVI; *in Isaiam* XVIII. Prooem. — Origène (*Periarchon*, I, Prooem, 8, traduction de Rufin) attribue le *daemonium incorporeum* au livret intitulé *Petri Doctrina*.

3. Ces traits qu'on majore un peu en les précisant (on n'a rien pour s'en faire une idée qu'une poussière de textes) sont relevés par le P. Lagrange en conclusion d'une analyse minutieuse, *RB*, 1922, pp. 345-346. On peut comparer cette analyse à celle de Renan, *Les Évangiles*, 1877, pp. 104-109, pour juger du progrès accompli dans l'interprétation objective des documents.



gile — s'explique au mieux dans un ouvrage judéo-chrétien de la fin du 1<sup>er</sup> siècle ou des débuts du 11<sup>e</sup>, suivant en général notre premier Évangile, tout en l'infléchissant çà et là pour souligner l'accomplissement des prophéties anciennes et en le complétant par certaines traditions de ces communautés palestiniennes, un peu fermées et littéralistes, dont les fragments conservés d'Hégésippe nous donnent quelque idée, et où l'autorité de Jacques « le frère du Seigneur » était restée prépondérante.

## NOTE E

### LA VALEUR DES ÉPÎTRES AUX ÉPHÉSIENS ET AUX HÉBREUX COMME SOURCES D'HISTOIRE

Nous n'avons pas à traiter ici la question du point de vue littéraire, mais seulement à justifier l'emploi, d'ailleurs très discret, fait dans le présent livre de ces deux petits ouvrages. A-t-on le droit d'y voir des sources historiques valables?

I. — A la question ainsi posée, la réponse est aisée. Bien que, en raison de son contenu, et de par les mêmes raisons qui ont rendu si longtemps suspectes les sept lettres d'Ignace d'Antioche, l'Épître aux Éphésiens soit très maltraitée par les critiques libéraux depuis F. Christian Baur, son authenticité substantielle ne soulève pas de doute sérieux<sup>1</sup>. Saint Polycarpe la cite vers 110; elle fait partie de la collection et, si l'on veut, du canon de Marcion<sup>2</sup>. La différence du style, qui ne laisse pas d'être assez sensible, n'est pas telle qu'elle dépasse les variations reconnues dans les écrits d'un même auteur. Le meilleur connaisseur en la matière, Ad. Deissmann, au cours d'une étude technique sur la manière épistolaire de Paul, remarque là-dessus : « Le contraste qu'on a vu, pour le contenu et pour la forme, entre les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens et les autres lettres pauliniennes, s'explique pareillement par la situation épistolaire. Paul écrit à des communautés qui ne lui sont pas personnellement connues et ce qui, dans les deux épîtres, rend le son d'un traité plutôt que d'une lettre, doit être attribué à leur ton réservé, impersonnel. La plus grosse pierre d'achoppement (contre l'authen-

1. On peut voir l'état de la question dans C. Coppieters, *Les récentes attaques contre l'Épître aux Éphésiens*, RB, 1912, pp. 361-390 et le *Commentarius in Epistolam ad Ephesios* de J. M. Vosté, Rome, 1921, p. 53 suiv.

2. Voir là-dessus, A. von Harnack, *Marcion* dans TU, XLV (3<sup>e</sup> série, XV), Leipzig, 1921, pp. 137, 148-149. Harnack fait joliment remarquer que Marcion, pour soutenir son antijudaïsme intransigeant, se vit obligé de supposer des interpolations dans les épîtres de saint Paul. Baur et ses premiers disciples se gênèrent moins encore pour établir leurs thèses : ce sont des épîtres entières qu'ils déclarèrent inauthentiques. Grâce à cette facilité, leur entreprise « n'apparaît pas aussi grotesque ». Mais, ajoute Harnack, comme ils étaient des critiques et non des sophistes, les Tubinguistes de la seconde génération furent ramenés par l'évidence historique aux positions de Marcion : Hilgenfeld et Holtzmann sont « des critiques marcionites ». *Ibid.*, p. 240, note 1.

ticité d'*Ephes.*) est toujours la ressemblance du contenu des deux lettres. Mais je ne vois pas pourquoi saint Paul n'aurait pas pu reprendre dans une épître ce qu'il avait déjà dit dans l'autre : toute surprise cesse quand on voit que dans le cas le missionnaire a affaire à la même situation dans deux communautés différentes dont il s'occupe; il leur envoie donc des lettres qui traitent de la même question d'une façon analogue. La différence reste finalement assez grande pour que Paul réclame que les deux communautés échangent les lettres reçues. Ce qui frappe le plus, c'est le profond sentiment liturgique particulier aux deux lettres, mais là encore ces notes résonnent déjà dans les autres lettres pauliniennes. Seulement, elles vibrent ici avec plus d'intensité<sup>1</sup>. »

Cela est si vrai que Renan, bien qu'impressionné par l'autorité de Baur et de son École, réagit, réclame une critique moins aprioristique, plaide pour l'esprit de finesse, et finit par reconnaître en somme l'authenticité paulinienne substantielle de la lettre<sup>2</sup>.

Les critiques les plus opposés à cette authenticité, Johannes Weiss, par exemple et W. Bousset, sont obligés de reconnaître l'ancienneté et la valeur représentative de l'épître. « Ignace (d'Antioche, vers 107-110) et vraisemblablement aussi l'auteur de la *1<sup>a</sup> Clementis* (avant la fin du 1<sup>er</sup> siècle) possédaient déjà une collection (des lettres pauliniennes) différente de la nôtre, naturellement, mais qui contenait en tout cas l'épître aux Éphésiens. Elle a donc été composée au 1<sup>er</sup> siècle<sup>3</sup>. » Et Bousset : « Si nous remontons encore plus haut qu'Ignace, que l'Épître aux Hébreux et la *1<sup>a</sup> Clementis*, et tout à fait aux confins de l'époque paulinienne, une comparaison entre les lettres aux Éphésiens et aux Colossiens, etc.<sup>4</sup> ».

II. — La valeur de l'Épître aux Hébreux comme document d'histoire, n'est pas moins grande, et comme l'Épître est moins gênante pour les thèses qui représentent comme inorganique, ou très faiblement organisé, l'état des Églises au temps apostolique, les critiques libéraux sont beaucoup plus favorables à *Hebr.* qu'à *Ephes.* M. Alfred Loisy, dans l'ouvrage même où il atteint les bornes.

1. Ad. Deissmann, *Licht vom Osten*<sup>4</sup>, Tübingen, 1923, p. 201-202.

2. *L'Antéchrist*, 1873; Introduction, p. iv suiv.; et sur *Éphés.* : « Tychique peut être porteur d'une espèce d'encyclique, calquée sur l'épître aux Colossiens (c'est beaucoup trop dire !) et réservée pour les Églises auxquelles Paul n'avait rien de particulier à dire. L'apôtre paraît avoir laissé à ses disciples ou secrétaires le soin de rédiger cette circulaire sur le plan qu'il leur donna, ou d'après le type qu'il leur montra » (p. 91).

3. Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 533.

4. W. Bousset, *Kyrios Christos*<sup>2</sup>, Göttingen, 1921, p. 285. C'est moi qui souligne..

de l'audace critique, date notre lettre approximativement de 75<sup>1</sup>, moins de cinquante ans donc après la Passion du Christ.

La question de l'authenticité de l'Épître et de son rapport avec Paul n'appartient pas au sujet présent<sup>2</sup>. Le rédacteur (Tertullien nomme sans hésiter Barnabé et, des nombreuses conjectures mises en avant, celle-là paraît encore la plus vraisemblable), appartient sûrement au cercle qu'on peut appeler paulinien : la Loi, qu'il connaît et dont il est paisiblement détaché, lui fournit des termes de comparaison et des exemples pour une doctrine nettement chrétienne, rédigée en un style très différent de celui de l'Apôtre, mais qu'on peut appeler excellent. Les destinataires sont des Juifs convertis, très près encore de leurs origines ; le cérémonial sacrificiel du Temple est encore subsistant (on sait qu'il s'effondra totalement en 70) ; l'Église considérable que l'auteur exhorte a subi une grave persécution et c'est à lui rappeler l'espérance du salut, et que Dieu est fidèle à ses promesses, que la lettre est consacrée. On a pensé à la communauté chrétienne de Rome après la persécution de Néron, et d'autant plus que Clément, avant la fin du siècle, se servait de notre Épître, l'alléguant comme un écrit qui faisait autorité. Mais l'auteur envoie à ses correspondants les salutations des fidèles d'Italie (xiii, 24). De plus, il suppose chez ses lecteurs une connaissance et mieux encore une familiarité de longue date avec le culte du Temple et ses entours locaux. Il a enfin le souci visible de faire prévaloir, devant des hommes que les splendeurs extérieures de ce culte avaient un peu éblouis, le culte spirituel et pur, filial et seul pleinement agréable à Dieu, dont Jésus est l'initiateur et le prêtre. Tout cela nous ramène en Palestine et autorise le titre, un peu vague, mais très ancien et sans variante notable, donné jadis, à l'Épître πρὸς Ἑβραίους.

L'intérêt que présente pour l'histoire de Jésus cette pièce si ancienne et de si bon aloi, c'est le rôle qu'elle assigne au Christ, ce sont les noms qu'elle lui donne, c'est l'idée de lui qu'elle suppose manifestement soit chez l'écrivain, soit chez les destinataires. Il ne nous est nullement indifférent, par exemple, de noter que le « titre personnel, absolu, éternel, du Christ en cette épître<sup>3</sup> » c'est *le Fils*, tout court, et cela quelque vingt ans avant la mise par écrit de notre quatrième Évangile.

1. *Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français*, etc., Paris, 1922, p. 17.

2. Il est excellemment traité, entre autres, dans F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1920, 17, pp. 421-431 ; et dans E. Jaquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*<sup>4</sup>, Paris, 1904, I, pp. 445-486.

3. A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament*..., p. 182.

## NOTE F

### L'ARGUMENT STYLISTIQUE POUR L'UNITÉ DES ACTES

On n'attend pas de trouver ici le développement d'un argument qui ne vaut que par l'accumulation et la judicieuse appréciation des détails. Nous voudrions seulement justifier la position prise dans le texte et montrer que la thèse adoptée en particulier par Sir John Hawkins, V. H. Stanton, Ad. von Harnack et J. H. Moulton, n'a pas été ébranlée par les critiques qu'elle a suscitées.

Plusieurs, parmi les érudits qui la rejettent, s'en débarrassent sommairement, par des déclarations d'ordre général, où il est difficile de ne pas voir une sorte de pétition de principe. C'est ainsi que M. Loisy, dans son volumineux commentaire sur *les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 44 et suivantes, après avoir traité de très haut ce qu'il appelle « l'apologie » de M. Harnack (comme si des motifs autres que de philologie et d'histoire avaient mû l'illustre théologien berlinois), conclut : « Tout l'échafaudage des subtilités par lesquelles on s'efforce de sauver l'authenticité et l'historicité des Actes s'écroule, s'il est avéré par l'examen impartial des textes que le livre tel qu'il est n'est qu'une falsification continue, délibérée, politiquement intéressée, de l'histoire apostolique telle que la font connaître et les débris qui subsistent du récit de Luc dans les Actes mêmes (débris que M. Loisy se charge, au moyen de critères à lui, de discerner certainement), etc. », p. 47. Assurément ! Quant à l'argument stylistique, il est expédié par une objection simplement énoncée comme allant de soi, celle-là même qu'E. Schürer, dans sa recension du premier Cahier de Harnack, *Lukas der Arzt* (*Theologische Literaturzeitung*, 1906, col. 405) avait opposée à son collègue. Cet argument, avec deux autres beaucoup moins assurés, est encore celui que reprend et développe dans les *Beginnings of Christianity* (éd. Fred. Foakes Jackson et K. Lake, II, London, 1922, p. 161-166), le Dr H. J. Cadbury. Il est tiré de l'usage fait par « Luc » — c'est-à-dire, pour ne rien préjuger, par l'auteur dernier et responsable des deux ouvrages à *Théophile*, — de notre second évangile. Cet usage, pour certains chapitres du troisième évangile, est reconnu à peu près unanimement par les critiques contemporains. Or, note



après Schürer, Loisy, etc., le Professeur Cadbury, les passages utilisés par « Luc » dans notre évangile de Marc *sont réécrits dans le style de « Luc »*. Il a donc pu récrire également, dans son style à lui, des passages d'un journal de route du compagnon de saint Paul. Et Cadbury allègue en exemple le récit de la tempête sur le lac de Galilée, Lc., viii, 22-24; Mc., iv, 35-39 (*loc. laud.*, p. 164-165).

Le Professeur V. H. Stanton a repris la question et l'a traitée à sa façon solide et minutieuse, *Style and authorship in the Acts of the Apostles*, dans le *JTS*, juillet 1923, p. 361 suiv. Après une bonne leçon de méthode sur l'ensemble des raisons que font valoir, contre l'authenticité des Actes, MM. Windisch et H. J. Cadbury au tome II des *Beginnings*, Stanton en arrive à l'argument stylistique. Il écarte en quelques pages les difficultés subsidiaires de Cadbury et arrivant à la principale, il montre : 1° que les trois versets de Luc que Cadbury a pris comme base de la comparaison, forment un cas *unique*, du point de vue de l'étendue de la recension, parmi tous les passages où l'on puisse montrer clairement que le texte de Marc est à la base de celui de Luc (c'est-à-dire plusieurs chapitres du troisième évangile); 2° que si, abandonnant cette base étroite et trop bien choisie, on compare à l'ensemble des passages « marciens » transcrits et rédigés par Luc, l'ensemble des *Fragments-Nous* ou même les trois premiers seulement (beaucoup plus courts que le quatrième), on arrive à ce résultat que les expressions proprement « lucaniennes » se trouvent, dans les *We-sections*, *deux fois, quatre fois, et près de cinq fois plus nombreuses*, respectivement. On n'a donc pas le droit de dire que « Luc » a récrit ces derniers passages dans son style, de la même façon et au même degré qu'il a récrit les morceaux de Marc utilisés dans son évangile. Il y a entre les deux séries, une différence constante et considérable.

La conclusion de Stanton est que « le style des *We-sections* prouve solidement qu'elles ne sont pas des extraits d'une autre source, qui auraient été révisés et insérés par le rédacteur... Si donc, pour de claires raisons — et cette clarté, je l'ai contestée plus haut — il apparaissait à quelqu'un qu'il fallût écarter l'argument stylistique tiré de ces sections, cet auteur devrait prendre au moins la peine de se rendre réelles, dans leur entier, les difficultés impliquées par cette option » (p. 381).

## NOTE G

### SAINT IRÉNÉE, SUR LA DATE ET LA COMPOSITION DES ÉVANGILES

Les textes de saint Irénée sur la date et la composition de nos Évangiles sont trop considérables pour être passés sous silence ou esquivés. D'autre part, leur apparente clarté pose plus de problèmes qu'elle n'en résout<sup>1</sup>. Il faudrait un long mémoire pour énumérer et discuter toutes les opinions auxquelles ces passages ont donné lieu<sup>2</sup>. Sans entrer dans ce détail infini, nous allons donner : 1° les textes avec leur traduction littérale ; 2° un bref commentaire dégagant la pensée d'Irénée ; 3° les conclusions qu'on en peut tirer, quant aux points d'histoire abordés par le saint docteur.

1. *Textes de saint Irénée, Adv. Haer.*, III, 1, 1 (Harvey, II, 2). Après avoir rappelé, dans une courte préface au livre III<sup>e</sup> de son ouvrage, le contenu des deux premiers : doctrines et mœurs des hérétiques gnostiques, depuis Simon le Magicien, leur père à tous (livre I<sup>er</sup>) ; réfutation directe de leurs erreurs (livre II<sup>e</sup>), Irénée annonce qu'il va maintenant les réfuter par l'autorité des Écritures chrétiennes, *telles que nous les avons reçues des apôtres*.

I, 1. Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Neque enim fas est dicere quoniam ante praedicaverunt quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse apostolorum. Postea enim

1. R. Cornely, *Historica et Critica Introductio in V. et N. T. libros sacros*, III, Paris, 1886, p. 76. Déjà le digne Dom Massuet l'avait noté et déploré in *Adversus Haer.*, III, 1, *MG*, 7, col. 845, notes 40, 41.

2. On trouvera la bibliographie générale à peu près complète dans l'ouvrage de J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Münster, 1919, pp. VII-XI et notes aux pages 5, 36; le seul ouvrage capital paru depuis est le *Novum Testamentum sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, éd. W. Sanday, A. Souter et C. H. Turner, Oxford, 1923.

quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt super-  
venientis Spiritus sancti virtutem ab alto, de omnibus adimpleti  
sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae,  
ea quae a Deo bona sunt evangelizantes, et caelestem pacem homi-  
nibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum  
habentes evangelium Dei.

Ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῇ  
ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ  
θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς  
καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν  
παραδίδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον  
εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ  
ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἑφέσῳ τῆς  
Ἀσίας διατρίβων.

Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit  
evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent  
ecclesiam. Post vero horum excessum, Marcus, discipulus et inter-  
pres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant per scripta nobis  
tradidit. Et Lucas autem, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur  
evangelium in libro condidit. Postea et Joannes, discipulus Domini,  
qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium,  
Ephesi Asiae commorans.

« I, 1. Car nous n'avons pas connu l'économie de notre salut par  
d'autres que par ceux moyennant lesquels l'Évangile nous est  
parvenu. Ils nous l'ont prêché alors, et ensuite nous l'ont transmis  
par écrit, selon la volonté de Dieu, pour être le fondement et la  
colonne de notre foi. Car il n'est pas permis de dire qu'ils ont  
prêché avant d'avoir une science parfaite, comme certains osent  
bien l'avancer, se vantant de corriger les apôtres<sup>1</sup>. Car après que  
notre Seigneur fut ressuscité des morts et qu'ils furent revêtus de  
l'Esprit survenu d'en-haut, ils furent remplis de tous (ses dons)  
et possédèrent une science parfaite. Ils sortirent jusqu'aux extré-  
mités de la terre, annonçant les bonnes nouvelles du salut envoyé  
par Dieu, et annonçant aux hommes la paix venue du ciel. Tous  
et chacun d'entre eux étaient en possession de l'Évangile de Dieu.  
Or donc Matthieu, parmi les Hébreux et dans leur propre langue,  
mit au jour aussi un évangile écrit, quand Pierre et Paul annon-  
çaient l'Évangile à Rome et fondaient l'Église. Mais après leur  
mort Marc, le disciple et interprète de Pierre, ayant mis lui aussi

1. Les Marcionites. Voir *le Marcion* de A. von Harnack, Leipzig, 1921, pp. 242, 243 et les notes.

par écrit la prédication de Pierre, nous l'a transmise; et Luc, le compagnon de Paul, rédigea dans un livre l'Évangile prêché par celui-ci. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a reposé sur sa poitrine; a publié lui aussi l'Évangile, quand il séjournait à Éphèse, en Asie. »

2. *La pensée d'Irénée.* Pour dégager la pensée de saint Irénée, telle que nous la comprenons d'après l'intention générale du passage et la teneur du texte, le mieux nous semble de reprendre ce qu'il a dit, en ajoutant, entre crochets, une glose aussi concise que possible. C'est le procédé qu'a suivi Dom J. Chapman dans un travail remarquable, encore qu'à notre avis un peu systématique et unilatéral<sup>1</sup>.

D'après lui, l'intention d'Irénée n'est nullement de marquer l'ordre chronologique de composition ou d'apparition de nos évangiles, le quatrième excepté. Tout son dessein est de montrer que la prédication évangélique de quatre des principaux apôtres n'est pas morte avec eux, mais qu'elle se survit dans des évangiles écrits. Voici, traduite littéralement, l'ingénieuse paraphrase de l'éminent Bénédictin.

« Matthieu, parmi les Hébreux et dans leur propre langue, mit au jour aussi (non content de la prêcher oralement), l'écriture de l'Évangile, quand Pierre et Paul annonçaient l'Évangile (non aux Juifs), mais à Rome (sans le mettre par écrit), et fondaient là l'Église (comme je l'expliquerai plus loin, III, 3).

« Mais (bien qu'ils soient morts sans avoir écrit un évangile), après leur mort (leur prédication n'a pas été perdue pour nous, car) Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis par écrit (comme Matthieu) les choses prêchées par Pierre. Et Luc, de son côté, compagnon de (l'autre apôtre) Paul, a mis par écrit dans un livre l'Évangile prêché par celui-ci.

« Finalement Jean, le disciple du Seigneur... publia aussi un Évangile quand il séjournait à Éphèse en Asie. »

Il y a une grande part de vérité dans cette interprétation; toutefois, elle ne semble pas faire encore pleine justice au texte<sup>2</sup>. Voici,

1. *S. Irenaeus on the dates of the Gospels* dans *JTS*, VI, juillet 1905, p. 563 suiv. Ad. von Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, IV, Leipzig, 1911, pp. 90-91; et J. Belser, *Tübingen III Quartalschrift* de 1913, p. 325, ont adopté l'interprétation de Dom Chapman.

2. Voir la critique, trop acérée, de J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das N. T.*, Münster, 1919, pp. 11-15.

croyons-nous, plus exactement nuancée, la pensée de l'évêque de Lyon : « Tous et chacun des apôtres étaient en possession de l'Évangile de Dieu, (et voici comment cet Évangile nous est parvenu en fait) :

« Matthieu, parmi les Hébreux et dans leur propre langue, mit au jour (le premier) un évangile *écrit* (distinct, en cela, de celui qu'il prêchait oralement), et ce, du vivant même des grands apôtres Pierre et Paul, qui annonçaient alors l'Évangile à Rome et fondaient l'Église (principale) <sup>1</sup>.

(Mais leur Évangile à tous deux est arrivé également entre nos mains, car) après leur mort <sup>2</sup>, Marc, disciple et interprète de Pierre, ayant mis lui aussi par écrit la prédication de Pierre, nous l'a transmise ; et Luc, le compagnon de Paul, rédigea dans un livre l'Évangile prêché par celui-ci. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a reposé sur sa poitrine, a publié lui aussi (son) Évangile, quand il séjournait à Éphèse en Asie. »

3. *Conclusions.* Quant aux points d'histoire abordés ici par saint Irénée, on ne peut que souscrire à la raison donnée par la Commission Biblique pontificale pour écarter les conclusions trop rigides qu'on voudrait tirer d'un texte « *incertae et controversae interpretationis* <sup>3</sup> ». Si l'interprétation que nous avons proposée — et qui concorde dans ses grandes lignes, avec celle de la plupart des critiques, au moins depuis le mémoire de Dom Chapman — est juste, il faut dire que l'intention de l'évêque de Lyon fut beaucoup moins de fixer des points d'histoire littéraire, que de montrer, persévérant dans l'Église et accessible encore à tous, l'Évangile prêché d'abord par les apôtres et possédant par conséquent l'autorité de dirimer les controverses. Mais il *ne pouvait le faire qu'en alléguant des faits, auxquels il apporte donc*, en gros, et pourvu qu'on les considère dans la perspective de son dessein principal, *l'appui de son autorité*. Aussi n'est-ce pas, croyons-nous, solliciter

1. A gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae... Ad hanc enim ecclesiam, propter po(ten)tiores principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam; *Adv. Haer.*, III, 3, 2; Harvey, II, 9.

2. Μετὰ δὲ τῆν τοῦτων ἔξοδον pourrait à la rigueur se rendre : « après leur départ », mais ce sens est bien peu vraisemblable. A. Camerlynck, qui l'avait soutenu comme plus probable, dans sa thèse d'Irénée et le Canon du Nouveau Testament, Louvain, 1896, p. 27 suiv., semble bien s'être rallié à l'opinion de Dom Chapman et donc à la « mort »; voir sa *Synopsis*, Bruges, 1921, p. XIII.

3. De auctore, tempore compositionis,... evangelii secundum Matthaeum, Décret du 11 juin 1911, 3, dans F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae catholicae*, Paris, 1920, n. 111.



indûment nos textes, que de les faire déposer en faveur des thèses suivantes :

1. Notre évangile selon Matthieu a été rédigé le premier, à l'usage (Irénee dit ailleurs : πρὸς Ἰουδαίους, *frag. gr.* Harvey, II, p. 493) des Juifs palestiniens. Il bénéficie de l'autorité apostolique de son auteur.

2. Cet évangile ne nous transmet pas la prédication personnelle des « très glorieux apôtres Pierre et Paul », fondateurs de l'Église de Rome et garants de la tradition qu'Irénee va tout à l'heure donner comme définitive. Quand Matthieu écrivait, Pierre et Paul étaient justement occupés à fonder cette Église.

3. Leur évangile nous est parvenu, lui aussi, bien qu'après leur disparition, car on ne peut soutenir qu'ils l'aient eux-mêmes mis par écrit. C'est bien toutefois leur évangile que nous possédons, car ceux qui l'ont rédigé, Marc et Luc, étaient les disciples fidèles des deux apôtres.

4. Enfin c'est Jean, le disciple du Seigneur, qui est l'auteur de notre quatrième évangile. Cet évangile spécialement cher aux Asiates, comme Irénée, est donc — bien que tardif et différent des autres en plusieurs points — couvert également par une autorité apostolique de premier ordre.

5. Nous avons donc quatre évangiles incontestablement apostoliques. Et seulement quatre, puisqu'on ne saurait en alléguer un autre dont on puisse faire cette preuve.

Que telle soit bien la pensée d'Irénee, c'est ce qui nous paraît ressortir à l'évidence du passage *parallèle à celui-ci et s'appuyant sur lui*, où l'évêque de Lyon montre à la fois et l'erreur des différentes sectes hérétiques qui n'admettent chacune qu'un seul de nos évangiles apostoliques (les Ébionites, Matthieu; Marcion, Luc, encore qu'il le mutilé; les Docètes, Marc, où il y a pourtant de quoi corriger leur folie, s'ils savent bien le lire; enfin Valentin et les Valentiniens, Jean); et le témoignage rendu ainsi par l'ensemble de ces sectes à l'évangile tétramorphe. Si elles ont en effet, chez elles, un de nos quatre livres, c'est que, antérieurement à leur sécession, chacun d'eux était reçu dans l'Église : *Adv. Haer.*, III, 11, 7.

Les raisons de convenance qui suivent (*Ibid.*, 8), touchant le nombre quaternaire des évangiles, sont manifestement subordonnées à l'établissement historique du fait.

## NOTE H

### LE DISCIPLE AIMÉ DANS L'HYPOTHÈSE DE DELFF

Des critiques qui (pour des motifs jugés par eux concluants) rejettent l'attribution du quatrième évangile à Jean fils de Zébédée, plusieurs admettent néanmoins l'existence dans ce même évangile d'une tradition chrétienne de première main. Ils ont été ainsi amenés à prendre une position intermédiaire, soit qu'ils substituent simplement « Jean l'ancien » à « Jean l'Apôtre », soit qu'ils renoncent à donner un nom au disciple aimé; ils font donc de celui-ci un ami de Jésus, témoin oculaire de ce qu'il raconte, encore que tout à fait distinct de Jean fils de Zébédée.

L'hypothèse, qui admet des nuances diverses, est appelée ordinairement, de celui qui l'a, le premier, développée avec suite et vraisemblance, *Hypothèse de Delff*<sup>1</sup>. Elle a trouvé relativement peu d'écho sur le continent<sup>2</sup>. En Angleterre, au contraire, elle a rallié des suffrages, parmi lesquels ceux de H. B. Swete, R. H. Charles et C. F. Burney méritent une mention, eu égard à l'incontestable autorité de ces savants en matière johannique.

H. B. Swete, à l'extrême fin de sa féconde carrière, conclut un court mémoire où il fait profession de n'avoir pas lu l'ouvrage de Delff, en opinant que le disciple aimé de Jésus n'était pas Galiléen, ni l'un des Douze, mais Judéen. Peut-être Lazare; peut-être « le jeune homme riche » (dont parle Marc, x, 21)? On ne peut avec certitude l'identifier soit avec l'auteur du quatrième évangile soit avec Jean d'Éphèse<sup>3</sup>.

M. R. H. Charles distingue de Jean l'Apôtre deux autres « Jean », l'auteur principal de l'Apocalypse, Juif Palestinien immigré en Asie Mineure sur la fin de sa vie, Jean le Prophète, et Jean l'Ancien.

1. Hugo Delff, de Husum (Hanovre): *Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth*, Leipzig, s. d. (1889); *Das vierte Evangelium wiederhergestellt*, Husum, 1890.

2. Cependant W. Bousset l'a adoptée dans la première édition de son commentaire sur l'Apocalypse, *Die Offenbarung Johannes*, Goettingen, 1896, mais rejetée dans la seconde, 1906.

3. JTS, XVII, 1916, *The Disciple whom Jesus loved*, pp. 371-375.

auquel il attribue l'évangile et les trois épîtres. Ce dernier, peut-être disciple de Jean l'Apôtre et probablement de Jean le Prophète.

M. C. F. Burney se réfère ouvertement à Delff et admet que le disciple aimé de Jésus, un très jeune homme, de culture rabbinique et de famille sacerdotale, Jérusalémite, plus tard établi en Asie Mineure, distinct du fils de Zébédée, mais appelé comme lui Jean et surnommé « le disciple du Seigneur », et enfin « l'Ancien », est l'auteur de tous les écrits johanniques y compris l'Apocalypse. Il aurait écrit l'évangile en araméen d'après ses souvenirs personnels, complétés par la tradition apostolique qu'il connaissait de première main<sup>1</sup>.

Tout inattendue qu'elle est, cette hypothèse, si on la confronte avec les données de la tradition et celle des ouvrages johanniques eux-mêmes, est probablement la plus spécieuse de celles qu'on a imaginées pour expliquer, sans accepter toute la thèse traditionnelle, les faits certains. Sa nouveauté même constitue une première difficulté, n'étant guère probable qu'on ait attendu l'extrême fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour apercevoir la solution d'un problème qui n'a pas cessé d'être étudié depuis le second.

Beaucoup plus graves et vraiment décisives contre cette trop ingénieuse histoire sont les faits suivants : 1<sup>o</sup> il est tout à fait invraisemblable que ce disciple, s'il a joué le rôle que le quatrième évangile lui donne, ait été étranger au cercle apostolique des Douze et soit entré tardivement dans la vie de Jésus ; 2<sup>o</sup> les indications qui le concernent dans l'évangile lui-même et négativement (par l'omission certainement délibérée du fils de Zébédée) et positivement par la place qu'elles assignent au bien-aimé, soit au début, quand Jésus réunit ses premiers disciples, soit à la fin, ne s'entendent bien que d'un apôtre, et sont faites pour nous suggérer impérativement que cet apôtre fut Jean frère de Jacques ; 3<sup>o</sup> la suite de l'histoire apostolique, notamment la connexion étroite établie entre Pierre et Jean, dans le récit des Actes et dans saint Paul, n'est pas moins probante (et comment n'aurait-on pas songé à ce disciple pour remplacer Judas dans le Collège apostolique?)

1. *The Aramaic origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, Épilogue, pp. 133-152.

## NOTE I

### L'APOCALYPSE DE JEAN LE PROPHÈTE ET L'ÉVANGILE DE JEAN LE DISCIPLE

Bien que l'usage fait de l'Apocalypse dans le présent livre soit partiellement indépendant de l'authenticité johannique de l'ouvrage, la valeur d'histoire de cet important document restant considérable, même si, après nombre de critiques<sup>1</sup>, on distingue Jean le Voyant, ou le Prophète, auteur de l'Apocalypse, de Jean l'Ancien, auteur de l'Évangile — et tous les deux de Jean l'apôtre, fils de Zébédée<sup>2</sup>, — il est indispensable de dire ici les raisons qui nous font identifier les deux premiers entre eux, et avec le troisième. La question a été reprise récemment, notamment sur le point, à mon avis, le plus délicat, celui de la langue des deux Jean, avec une étendue et une solidité qui facilitent singulièrement ma tâche. Les deux derniers commentateurs qu'un heureux concours de circonstances a fait travailler indépendamment, ont dressé en effet, chacun à sa façon, une véritable grammaire et une stylistique moralement complète de l'Apocalypse. Quand après l'avoir étudiée dans son détail, on relit de suite l'Apocalypse Johannique (sa longueur est à peu près celle de l'Évangile) on est frappé par un double fait : l'unité littéraire

1. C'est la position de R. H. Charles dans son vaste commentaire sur l'Apocalypse : *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, vol. I, p. xxxviii.

2. R. H. Charles, *The Revelation...* I, p. xxix-xxxviii; cxvii-clx; B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. cxxix-cliv; clxxxi-cciii. R. H. Charles est celui qui a le plus poussé l'étude philologique, jusqu'à restituer un texte *sui generis* largement différent de celui que les meilleurs critiques avaient admis, II, pp. 236 à 385; B. Allo vaut surtout pour la valeur de ses analyses littéraires, et sa compréhension des ensembles. Il va sans dire que ces auteurs eux-mêmes ont grandement profité des travaux de leurs prédécesseurs, notamment de ceux de F. A. Abbott, J. H. Moulton, A. Deissmann et W. Bousset. Depuis, ont paru le commentaire de A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, 1923, et la première partie de celui de Th. Zahn : *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig et Erlangen, I, 1924, et celui d'E. Lohmeyer, dans le *Handbuch* de Lietzmann, Tübingen, 1926. Le texte des versions latines de l'Apocalypse a bénéficié des travaux considérables de H. J. Vogels, *Untersuchungen zur Geschichte der lat. Apokalypse-Uebersetzung*, 1920.

de l'ouvrage, que mettent en relief le ton décisif de l'auteur, son origine sémitique manifeste, la régulière irrégularité de son grec, la similitude de ses procédés de développement, mais aussi le caractère divers des morceaux qui composent la prophétie totale. Après l'introduction, vient la lettre — pleine de suc historique, comparable sous ce rapport à une épître paulinienne — aux Sept Églises d'Asie. Puis commence une série de visions, où une même histoire, à ce qu'il semble, est reprise sous des formes et parfois avec des épisodes différents : la lutte, censée finale par l'auteur, des Puissances du mal, spirituelles, puis (à l'instigation de celles-ci), humaines, contre les fidèles de Jésus. Le duel formidable où le ciel, la terre et l'enfer s'affrontent, est décrit dans le style des apocalypses, mais avec une émotion intense, un réalisme, une maîtrise des éléments employés et, pour tout dire, une vigueur inspirée qui met le livre hors de toute comparaison dans son genre.

Les traits d'histoire contemporaine ne manquent pas, surtout les allusions aux persécutions qui ont assailli les chrétiens au cours de la seconde partie du 1<sup>er</sup> siècle. La figure de Néron, en particulier, tient une place qui, à elle seule, date l'émotion principale de l'auteur. D'autres traits (xvii, 10-11 ; xviii, 4), il faut le reconnaître, cadrent beaucoup mieux avec la date relativement tardive (πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς ; Domitien 81-96, donc environ 90-95) que saint Irénée assigne à l'Apocalypse (dans Eusèbe, *HE*, V, 8, 6). D'autres supposent manifestement (en dehors même de l'impression dominante signalée plus haut), une date antérieure, contemporaine de la persécution de Néron (xi, 1-13 ; xiii, 1-7 et 10). On est ainsi amené à penser que le Prophète a réuni finalement dans un livre d'ensemble, des visions et exhortations écrites par lui dans des temps différents, entre 65 environ et 90. C'est ce qu'avaient fait avant lui plusieurs des grands prophètes d'Israël et ce que, au 11<sup>e</sup> siècle, le frère du Pape Pie I, Hermas, non inspiré mais écrivant à la façon d'un Prophète, semble bien avoir fait dans son *Pasteur*. L'unité linguistique et grammaticale nous force par ailleurs d'admettre que le voyant de l'Apocalypse ne s'est pas contenté d'une compilation, mais a revu et donné une forme définitive à son recueil.

Car (et c'est là une des caractéristiques du livre) le grec défec-tueux, surchargé de sémitismes — (sémitismes du premier degré, c'est-à-dire traductions d'expressions hébraïques ou araméennes ou sémitismes du second degré, c'est-à-dire expressions en grec approximatif d'une pensée restée hébraïque ? le problème dépasse ma compétence et divise les meilleurs linguistes : mais sa solution ne change rien aux conclusions présentes) — le grec chargé de « solé-



cismes », et non exempt de « barbarismes », dénoncés dès le III<sup>e</sup> siècle par saint Denys d'Alexandrie (dans Eusèbe, *HE*, VII, 25, 1-27), n'est pas tel par faute d'application ou d'unité. Ce n'est pas une langue amorphe, abandonnée au hasard, mais au contraire une langue forte, voulue, très cohérente dans son incorrection même, très une dans son tour à la fois populaire et impérieusement dominé par la formation sémitisante du prophète<sup>1</sup>. Cette homogénéité de la grammaire de l'Apocalypse ne doit pas être oubliée dans ce qui suivra.

Si nous passons de la langue à la composition et à l'esprit du livre, nous trouvons une unité plus frappante encore. Deux traits en particulier sont puissamment accusés; le voyant procède dans ses descriptions, par avances successives, une seconde vague recouvrant (et reprenant partiellement) la première et la menant plus loin, vers une image plus frappante ou une conclusion plus pathétique. Cette remarque vaut des ensembles comme des traits séparés à l'intérieur d'une même vision. Par exemple les chapitres IV et V nous offrent un magnifique *crescendo*, à la gloire de Dieu le Père et de l'Agneau. C'est d'abord le Créateur qui est célébré dans deux doxologies par les Chérubins (IV, 9) et les Anciens (IV, 11); puis le Rédempteur qui est honoré de deux doxologies parallèles, angélique et humaine (V, 9-10), auxquelles se joignent toutes les armées du ciel (V, 12). Finalement le Père et le Fils sont unis dans une adoration unanime et suprême :

« Et toute créature qui est au ciel et sur la terre, et sur la terre  
« et sur la mer, et tout ce qu'ils contiennent, je l'entendis qui disait :  
« A celui qui siège sur le trône et à l'Agneau  
« la Bénédiction et l'honneur et la gloire  
« et la puissance aux siècles des siècles.  
« Et les quatre animaux disaient *Amen*, et les Anciens se prosternèrent et adorèrent » (V, 13-14)<sup>2</sup>.

Ce phénomène de culmination, naturel aux bons écrivains, a cela de particulier dans notre auteur qu'il n'est pas un procédé de composition mais le résultat de sa façon très personnelle de penser. La

1. Voir l'étude minutieuse de R. H. Charles, *Revelation*, I, p. cxvii suiv., et les conclusions, p. cliii suiv. Charles compare l'auteur de l'Apocalypse à « un peintre impressionniste peignant sur un mode héroïque », « à grands traits non tâchés », aurait dit Molière. C'est aussi l'opinion de B. Allo qui estime « la grammaire apocalyptique » dans sa rédaction barbare et sa dépendance très claire d'un esprit sémitique, « très homogène », *L'Apocalypse*, p. cxlix.

2. Voir le commentaire de R. H. Charles : *The Revelation*, I, p. 105 suiv., et comparer *ibid.*, 188-295 et *passim*.

synthèse finale, l'expression définitive, ne se présente pas d'abord à lui, se subordonnant et ordonnant à elle tout ce qui précède : elle se dégage en dernier lieu, d'une série d'essais où tout a déjà été dit, mais moins bien, moins complètement <sup>1</sup>. Et il arrive souvent que le tableau, la vision finale manque, cette lacune laissant au lecteur une impression d'inachevé et d'incohérence partielle. Dans l'Apocalypse, certaines Réécitations, élaborées selon toutes les lois du style oral hébraïque, sont parfaites; d'autres sont restées en suspens, ou ont été insérées avant leur mise au point définitive <sup>2</sup>.

Un second trait de l'auteur (appelons-le, pour ne pas préjuger, Jean le Prophète), c'est sa puissance d'assimilation. Il prend son bien où il le trouve, et s'en empare, y met sa marque et son cachet, d'une façon qui ne permet pas de le confondre avec aucun autre. Cela est d'autant plus remarquable dans le cas, qu'il s'agit d'éléments apocalyptiques, déjà employés et triturés par toute une série de voyants, lieux communs dont l'origine est presque toujours indiscernable, parce que beaucoup ont déjà figuré, à titre d'images, de fables ou d'allégories, non seulement chez les prophètes assyriens et les auteurs d'apocalypses du peuple de Dieu, mais dans les cosmogonies et les mythologies des peuples environnants : Perses, Hellènes, Égyptiens. Deux exemples montreront comment notre Jean sait se servir de cadres, images, figures, sans s'y asservir.

Dans la lettre aux Sept Églises (ch. II et III), tout semble d'abord vision et allégorie. Les destinataires sont les mystérieux « anges » des Églises, les « sept étoiles » aperçues à la droite du Fils de l'homme. D'un bout à l'autre, le nombre sacré joue son rôle, ainsi que le rythme prophétique, la langue et l'imagerie (Balaam, Jézabel, les vrais et faux « Apôtres », les vrais et faux « Juifs », etc.) de style, en matière apocalyptique. Et toutefois, dans ces moules banals, Jean trouve moyen de mettre sa connaissance concrète, précise, vivante, des Chrétientés auxquelles il écrit. Il faut étudier

1. Voir les excellentes observations de B. Allo, *l'Apocalypse*, p. LXVIII suiv., XCIV suiv. et *passim*.

2. A. Loisy reconnaît le fait : « Si le cadre est mathématiquement tracé (ce qui est tout de même excessif!) les scènes qui s'y déroulent ne sont pas toujours bien liées entre elles ni équilibrées dans leur propre structure; les doublets n'y manquent pas, ni les surcharges, ni les anticipations » : *l'Apocalypse de Jean*, dans *les Livres du Nouveau Testament*, 1922, p. 561. Mais la hantise du rédactionnel et la recherche forcenée des antécédents mythologiques l'aveuglent au point qu'il déclare l'Apocalypse et le quatrième évangile « deux livres... profondément dissemblables..., complètement disparates » (*Ibid.*, p. 559). C'est là un exemple bien instructif des résultats manifestement faux où le parti pris peut mener un savant par ailleurs exceptionnellement érudit.

dans un commentaire vraiment au point<sup>1</sup>, les lettres aux « Anges » de l'Église de Pergame (II, 12-17) ou de Laodicée (III, 14-22), pour apprécier la portée des allusions, l'à-propos des conseils, la réalité de ces brèves descriptions, où maint trait demeure pourtant énigmatique. Ce qui en est déchiffrable reçoit, des découvertes archéologiques, épigraphiques et linguistiques, une éclatante confirmation.

Dans un genre tout différent, le « grand signe » ouranien du ch. XII, 1-17, n'est pas moins instructif<sup>2</sup>. Là est figuré l'ensemble de la destinée des fils de la Femme (lisez : de l'Église chrétienne) enfantant dans la douleur comme Ève, mais sauvée par son Fils premier-né, du Dragon infernal, deux fois vaincu, au ciel d'abord par Michel, sur terre ensuite par l'Agneau et ses témoins. C'est aux symboles et images les plus anciennes mais aussi les plus profondément engagées dans des mythologies de toute sorte, que Jean a affaire. Il étage audacieusement dans le raccourci du tableau le ciel et la terre, les figures originelles de la Femme et du Monstre — autant dire du monde aspirant à l'ordre et au bien, et des puissances de confusion et de ténèbres —, les personnes historiques de Marie et de Jésus, les réalités collectives de la chrétienté judéo-chrétienne s'épanouissant finalement (XII, 17 b) dans la Cité de Dieu, et des cohortes angéliques du Dragon prolongées par tous ceux de sa race, la lutte ancienne des archanges et la dure bataille ouverte par la naissance de Jésus (XII, 5) se poursuivant dans le passé proche (XII, 6) et presque (XII, 7-9) dans le présent (XII, 12-17). Certes on peut dire qu'il y a dans cette page étonnante plus d'un trait heurté, que les détails n'ont pas été fondus en un ensemble parfaitement cohérent, que les emprunts faits à l'imagerie traditionnelle quand il était question de ces luttes surhumaines, n'ont pas été pleinement maîtrisés et décantés. Ce qui est clair, c'est la force de la pensée, de l'imagination du Prophète qui a maîtrisé tout cela d'une façon imparfaite mais certaine, pour dire ce qu'il avait à dire.

Or ces traits, extrêmement caractéristiques parce qu'ils trahissent les habitudes mentales de l'écrivain, sa façon de concevoir et

1. Déjà H. B. Swete, 2<sup>e</sup> édition 1907; Sir W. R. Ramsay, *Letters to the Seven Churches*, London, 1904; W. Bousset<sup>2</sup>, 1906; mais surtout R. H. Charles, I, pp. 37-102 ou Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, I, 1924, pp. 219-316.

2. Voir le beau commentaire de B. Allo, *L'Apocalypse*, 1921, p. 155 suiv., sur la chasse aux analogies des « exégètes comparatistes », tels que H. Gunkel (origine babylonienne), A. Dietrich (origines hellénique, apollinienne), Voelter (origine persane), etc. Cf. *ibid.*, Dissertation XXVI, pp. 167-179.

de composer, se retrouvent dans l'évangéliste Jean. C'est pourquoi, le premier éblouissement causé par la différence flagrante de certains caractères linguistiques et stylistiques une fois dominé, l'apparement des deux auteurs et des deux ouvrages s'impose, dans une mesure diverse mais toujours importante, à tous les critiques<sup>1</sup>. R. H. Charles, par exemple, qui mérite une audience spéciale à cause de sa connaissance unique de la littérature des apocalypses, et qui défend avec fougue l'hypothèse de la différence des auteurs, reconnaît, et prouve (p. xxxii-xxxiii) qu'une relation incontestable force à ne pas les séparer entièrement. « L'évangéliste aura été apparemment disciple du Voyant pendant un temps, ou bien tous deux auront appartenu au même cercle à Éphèse. » Mais il y a plus, et, comme l'a relevé avec justesse C. F. Burney, « c'est un fait remarquable que le Dr Charles, bien qu'il tienne que l'auteur de l'Apocalypse n'est pas l'auteur de l'Évangile, donne de celui-ci une description applicable dans ses traits principaux à celui-là... Il nous dit que l'auteur de l'Apocalypse était un Juif palestinien; il était un génie spirituel insigne, un homme de profonde intuition et de sympathies très larges; il avait une connaissance intime du texte hébreu du Vieux Testament; le fait qu'il pensait en hébreu et traduisait ses expressions littéralement en grec montre que la Palestine était le pays de sa naissance; l'extraordinaire usage qu'il fait du grec montre qu'il n'a jamais maîtrisé le grec de son temps, mais acquis à l'âge d'homme la connaissance qu'il en avait. Or toutes ces caractéristiques, poursuit Burney, sont précisément celles que nous devrions attendre de voir déployer par l'auteur du quatrième Évangile, s'il s'appliquait à composer un livre comme l'Apocalypse<sup>2</sup>. »

Deux difficultés sérieuses s'opposent à l'identification : celle qu'on tire de la langue et qui est sûrement la principale, celle qui

1. Tout en disant fort crûment que « parler d'un auteur unique pour ces deux livres est émettre une objection qui pourrait bien n'avoir pas de sens » (*Les Livres du Nouveau Testament*, 1922, p. 560), M. A. Loisy est obligé lui-même de reconnaître qu'il n'est pas impossible que les dernières retouches dans les deux livres aient été pratiquées par les mêmes mains : tel passage de l'Évangile où il est dit que l'Esprit de vérité « annoncera » aux croyants « les choses à venir », paraît avoir été écrit en regard de l'Apocalypse. Tel passage de l'Apocalypse où il est dit que le Christ victorieux « s'appelle le Logos de Dieu » paraît avoir été écrit en regard de l'Évangile (*Ibid.*, p. 559). Il y a en réalité bien autre chose que ces simples coïncidences, encore qu'elles soient caractéristiques.

2. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, p. 150.



ressort de la différence d'attitude par rapport à la fin des choses. La première est impossible à traiter ici autrement que superficiellement. Elle est loin de paraître décisive à d'excellents juges, tels C. F. Burney et H. J. Vogels. J'emprunte à ce dernier dont l'autorité, en matière de textes, est exceptionnelle, le résumé substantiel de la question : « Tandis que les quatre derniers écrits nommés (Jo. et I-II-III Jo.) montrent une remarquable parenté d'expressions et de style, et se présentent vraiment comme une unité littéraire, les différences entre ces écrits et l'Apocalypse sont si grandes que déjà Denys d'Alexandrie considérait qu'elles excluaient l'attribution à la même main. Dans le premier groupe, on ne trouve, remarquait-il, ni « barbarismes, ni solécismes, ni idiotismes », tandis que l'Apocalypse en renferme et dépasse sur ce point tous les autres écrits du Nouveau Testament. Des formations comme  $\iota, 4 \text{ ἀπὸ ὃ ὢν... Καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός}$  pourraient à la rigueur passer pour des inadvertances, mais nous en trouvons de semblables à chaque page du livre :  $\iota, 10; \text{iv}, 1; \text{v}, 13; \text{xiv}, 14; \text{xv}, 4; \text{xiv}, 19$ , etc... (autres exemples de sémitismes qui ne peuvent s'expliquer par une familiarité avec les Septante). Ces faits donnent quelque appui à la théorie de Vischer, acceptée par Harnack, d'un écrit juif préexistant adopté par les chrétiens, théorie qui est démentie par l'unité littéraire de l'ouvrage.

« Mais comme on ne doit pas sousestimer les différences de langue et de style qui existent entre l'Apocalypse et les autres écrits johanniques, on doit également observer que de nombreux fils relient l'une aux autres. Des mots tels que ἀληθινός, ἀπαρτί, δείκνυμι, μαρτυρία, σημαίνω, σκηνίζω, des tournures telles que εἰ δὲ μή, μέρος ἔχειν, τηρεῖν τὰς ἐντολάς se rencontrent dans les deux. Le concept de Logos ne se trouve dans le Nouveau Testament que Ap., xix, 13 et dans le prologue du quatrième Évangile; on ne trouve que dans ces deux écrits, le Christ sous l'image de « l'Agneau »; l'image de « l'eau vive » (Ap., i, 7) fait allusion au texte de Zach., xii, 10, sous une forme verbale différente des Septante mais conforme à celle que cite Jo., xix, 37. Enfin, dans l'usage des prépositions, des conjonctions, des constructions, nous rencontrons des parallélismes indiscutables; ils sont trop nombreux et trop frappants pour que l'explication cherchée dans le fait que les deux écrits sont sortis du même cercle soit satisfaisante, et avertissent de ne pas chercher, dans les différences stylistiques, un argument concluant de la différence d'auteurs pour l'Évangile et l'Apocalypse<sup>1</sup>. »

1. *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, Münster i. W., 1925, pp. 244, 245.



La difficulté qu'on tire de l'attitude de l'auteur envers la fin des choses que Jean le Voyant aurait escomptée prochaine et dans le mode apocalyptique, tandis que l'auteur de l'Évangile aurait écarté tacitement toutes les conceptions de ce genre et intérieurisé ce qui regarde « le siècle futur », n'est pas négligeable<sup>1</sup>. Elle n'est pas non plus décisive. Que Jean, ignorant comme tous ses compagnons d'apostolat, une date que le Christ avait positivement déclarée inconnaissable, le jour et l'heure du retour glorieux de son Maître, l'ait attendue comme prochaine à une certaine période de sa carrière; qu'il ait vu dans les événements comme la persécution néronienne et la ruine de Jérusalem, les signes avant-coureurs du drame final; qu'il ait pensé que cet enfantement si laborieux menait le monde à son terme, c'est ce qui ressort d'une façon probable de certains traits de l'Apocalypse<sup>2</sup>. Encore faut-il tenir compte là comme ailleurs des façons de parler prophétiques et des traits — tel celui du Millénaire (xx, 1, 10) — qui remettent la Parousie à une époque sûrement lointaine. Sans accepter en tous points comme concluante l'argumentation de B. Allo<sup>3</sup>, il est clair que Jean n'a pas enseigné comme inéluctable l'avènement prochain du Seigneur. J'admettrais plus volontiers que comme saint Paul lui-même, il a compris peu à peu — trait éminemment johannique! — le sens plus profond des paroles du Seigneur et l'étendue plus vaste de son dessein. Il arrive ainsi que la fatigue d'une première étape donne au jeune soldat l'impression qu'il n'ira jamais plus loin, que c'est la fin; plus tard il en jugera mieux.

On hésitera toutefois à attribuer au seul progrès des années, joint à la diversité des genres littéraires, les différences de style, de langue et de vues qui séparent l'Apocalypse des autres écrits johanniques. Outre que certaines parties du livre prophétique et sa révision finale ne peuvent être bien antérieures à la rédaction de l'Évangile, les deux ensembles sont trop déterminés pour qu'on voie dans le premier un essai tâtonnant, avant l'adoption d'un parti définitif. Il faut donc recourir en toute probabilité à l'hypothèse — trop commode, mais ici presque inéluctable, d'ailleurs attestée en ce qui concerne Pierre, et suggérée nettement dans la note finale de l'Évangile — d'un secrétaire-traducteur mettant au point, pour la forme, les Récitations, probablement d'abord rédigées oralement, peut-être en langue sémitique, du Maître. L'empreinte régulatrice et nivelante de cette aide serait plus visible dans le cas d'un des

1. B. H. Streeter la fait valoir en passant, *The Four Gospels*, 1924, p. 468.

2. Surtout ch. xxii.

3. *L'Apocalypse*, p. CIV-CXXVIII.

écrits, probablement l'Évangile. Mais les deux portent l'empreinte certaine d'un génie unique, à la fois spirituel et réaliste, mystique et très délicatement sensible, fils d'Israël par toutes ses racines, mais puissamment impressionné par certaines formes de la pensée grecque et la redoutable apothéose de la Louve romaine. Dans l'Apocalypse, la part du prophète visionnaire est plus grande, des visions du début à la finale extatique :

C'est moi l'*Alpha*, et l'*Oméga*,  
le premier et le dernier,  
le principe et la fin.

Bienheureux ceux qui ont lavé leur robe de façon qu'ils aient droit à l'Arbre de la vie, et entrent dans la Cité par les portes !

Dehors les chiens ! et les empoisonneurs et les impurs et les homicides et les idolâtres et quiconque aime et fait le Mensonge...

Et l'Esprit et la Fiancée disent : « Viens ! »

Et qui a soif, qu'il vienne, qu'il puise l'eau qui fait vivre sans rien payer.

Il dit, le Témoin de ces choses : « Oui, je viens promptement. »

Amen, viens, Seigneur Jésus !

XXII, 13-15, 17, 20.

Mais le rôle du « témoin » humain, écho et porte-parole du Témoin fidèle et premier, n'est jamais perdu de vue. Et tout de même, dans l'Évangile, où la sérénité, le recueillement ont succédé aux tonnerres, parce que là c'est le Jésus de la chair, d'avant la gloire, qui emplit toute la scène, la prophétie n'est pas exclue.

Nous pensons donc pouvoir bénéficier de l'immense effort moderne sur l'Apocalypse sans renoncer, comme à la solution même historiquement la plus probable, à l'attribution que depuis saint Justin<sup>1</sup>, saint Irénée, Tertullien, Clément et Origène ont admise.

1. *Dialogue*, LXXXI, 4, vers l'an 160.

**LIVRE II**

**LE MILIEU ÉVANGÉLIQUE**



## PRÉLIMINAIRES

---

Avant d'étudier un témoignage, il faut se rendre capable de le comprendre et, par conséquent, le situer. Nous aurons beau lire, par exemple, le texte intégral du Concordat conclu en 1801 entre le Premier Consul Napoléon Bonaparte et le pape Pie VII, si nous ne sommes pas familiarisés avec les faits qui précéderent ce grand acte, le document restera pour nous, en beaucoup de ses parties, lettre morte. Il s'agit pourtant de textes rédigés en notre langue et d'événements relativement récents, arrivés dans un pays qui est le nôtre. Que dire, en face de paroles et d'actions dont presque deux millénaires nous séparent, et encadrées dans une société très particulière, qui s'effondra, tout d'une pièce, quarante ans plus tard?

Dira-t-on que le témoignage du Christ a cette particularité favorable de n'appartenir pas qu'au passé? Reçu, gardé, transmis par l'Église, adapté par elle à tous les temps et à tous les pays, il se conserve ès cœurs des chrétiens. Loin d'être une chose morte, objet d'érudition pure, il se survit — non pas même comme le droit romain dans le droit moderne, en certaines de ses dispositions principales et de ses orientations durables — mais comme une réalité vivante, agissante. A la bonne heure; mais si son efficacité n'est pas diminuée, si la «*présentialité*» de ce témoignage (pour reprendre un mot de saint Augustin), tout en se modifiant, n'est pas abolie pour nous, il reste très important, et d'un intérêt suprême, de l'étudier directement dans sa lettre première et authentique.

Cette étude, en rassurant la foi des croyants, a de quoi



éclairer ceux qui cherchent encore ou ceux qu'aurait troublés l'opposition souvent énoncée naguère entre « le Christ de l'histoire » et le « Christ de la foi », c'est-à-dire entre Jésus de Nazareth, fondateur du Royaume de Dieu et prophète au sens large du mot, mais participant à toutes les limitations de sa race et de son temps, et le Seigneur Jésus, Christ et Fils de Dieu. Sous des formes diverses, cette distinction s'est généralisée, au point de passer dans des ouvrages relativement modérés comme le *Katholizismus* de Fr. Heiler<sup>1</sup> (1923). Elle n'en est pas meilleure pour autant. Qu'elle soit mal fondée, qu'il n'y ait pas entre « le Christ de l'histoire » et celui de la foi opposition, ou simple succession d'un héros divinisé à un prophète inspiré, c'est ce que tout ce travail, s'il est bien mené, montrera. Mais on comprend que cette œuvre de recherche sincère doive s'appuyer, pour avoir chance d'aboutir, sur une intelligence exacte du message primitif de Jésus. Cette intelligence, à son tour, suppose un exposé qui le remette dans son milieu.

Le cadre de l'histoire et de la prédication évangélique nous est connu, soit par les évangiles eux-mêmes, soit par les écrits et monuments de toute espèce<sup>2</sup> qu'on peut dater avec certitude ou très haute vraisemblance, des siècles qui précèdent ou qui suivent immédiatement l'ère chrétienne. Nous essaierons de les utiliser ici d'après les seuls résultats qu'on peut regarder comme acquis.

1. « Ce n'est pas l'homme Jésus qui a fondé cette liaison, mais *Kyrios Christos* ». Fr. Nietzsche a fourni, à cette thèse de critique, un essai de justification philosophique, en soutenant que, dans certaines circonstances, le rôle de l'initiateur pouvait se borner à celui d'allumette.

2. Il faudrait une longue étude technique pour présenter et dater cette littérature considérable, en très grande partie anonyme ou pseudonyme, d'autant que plusieurs de ses documents principaux, le *livre d'Hénoch* par exemple, résultent du groupement artificiel d'écrits d'âge et de caractère fort différents. Par malheur nous n'en possédons plusieurs que dans des traductions d'assez basse époque, et il reste souvent des doutes sur la langue même dans laquelle l'original fut composé. A travers ces difficultés qu'aucun professionnel n'ignore, un nombre imposant de documents peut être daté d'une façon approchée mais certaine; la plupart peuvent être interprétés, dans leurs grandes lignes, sans crainte d'erreur.

## 1. — L'État Politique du Monde Juif.

Issu du « Père Abraham » (Lc., xvi, 24), le peuple d'Israël<sup>1</sup> était soumis, aux temps évangéliques, à deux régimes fort distincts, selon que les fils des douze tribus d'Israël habitaient la Terre Sainte, où ils formaient tout le fond de la population, peut-être deux millions d'hommes<sup>2</sup> — ou que des colonies israélites étaient dispersées ça et là chez les Gentils. A ces colonies on donne le nom commun de Dispersion (διασπορά). C'est qu'en effet un seul lieu du monde était agréé de Iahvé pour son culte public : le Temple de Jérusalem, rebâti après l'exil de Babylone par Zorobabel, puis refait et embelli par Hérode le Grand. Les Juifs de la Dispersion n'avaient pas, de par la législation du Deutéronome, de temples à eux. Cette disposition si dure, mais qui maintenait puissamment l'union des dispersés avec Jérusalem, semble avoir été fidèlement observée.

Jusqu'à ces dernières années, on ne lui connaissait qu'une exception, celle du temple restauré et consacré à Iahvé<sup>3</sup> vers 164-162 avant Jésus Christ, par le fils du grand prêtre Onias III, à Léontopolis (nome d'Héliopolis, Égypte), sur autorisation de Ptolémée VI Philométor.

Des papyrus rédigés en langue araméenne, découverts à

1. Juif se dit d'abord de ceux qui étaient originaires de la tribu de Juda, puis s'étendit, après le retour de la captivité, à tout Israël.

2. Le recensement de janvier 1922 donnait pour la Palestine 761.796 habitants, dont 210.000 environ pour le district de Jérusalem et 85.000 pour la Galilée, mais ce pays était certainement plus peuplé alors. On ne se trompera pas beaucoup en portant le nombre de ses habitants à près d'un million de personnes. Les seuls renseignements un peu autorisés sont ceux que donne Josèphe (*Bell. Jud.*, III, 3) sur la population de la Galilée vers 65. Même en tenant les chiffres qu'il donne pour grossis, on ne peut guère évaluer à moins de 1 million les habitants de la seule Galilée. W. Sanday, *Sacred Sites of the Gospels*, p. 16, propose pour la Palestine entière 2 millions et demi d'habitants. Voir aussi J. Moffatt, art. *Population*, *Dict. of Christ and the Gospels*, II, 1909, p. 383.

3. Cf. S. A. Fries, *Iahvetempel ausserhalb Palästinas* dans *Beiträge zur Religionswissenschaft*, 10 sqq., publiés par la *Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm*, I, Stockholm, 1924, p. 143-165.

partir de 1905, nous ont fait connaître la vie intime d'une importante colonie juive, fixée à Éléphantine, aux portes de l'Éthiopie, à la hauteur de la première cataracte du Nil, entre 471 et 406 avant Jésus Christ. Il appert de ce document que les Juifs possédaient là un temple véritable, dédié à leur Dieu Iahvé (Iaho ou Iahû). Ce temple existait dès l'époque de la dernière campagne de Cambyse en Égypte (525 av. J. C.). Détruit par les prêtres du dieu bélier Khnoum, avec la complicité du gouverneur Widrang, en 409, l'édifice était encore à terre en 406, date de la supplique où licence de le rebâtir est demandée à Bagohi, administrant la Judée au nom de Darius II.

Les dispersés suppléaient au culte sacrificiel proprement dit par des réunions tenues le jour du sabbat, dans des « synagogues<sup>1</sup> » ou « proseuques », à la fois écoles et lieux de prière. Dans ces réunions les scribes<sup>2</sup> ou légistes (s'il s'en trouvait) jouaient un rôle important mais non indispensable. Le service s'ouvrait par la récitation du *Schema*, composé de trois fragments du Pentateuque<sup>3</sup> accompagnés de bénédictions. Une prière était dite par un des assistants, la face tournée vers Jérusalem, les autres répondant *Amen*. Suivaient des lectures choisies dans la Bible, accompagnées de traductions en langue vulgaire (araméen ou grec selon les lieux); une homélie faite par un scribe, et enfin une Bénédiction (remplacée par une prière quand il n'y avait pas de prêtre). Les officiers principaux de la synagogue, le chef (*ἀρχισυνάγωγος*)

1. Synagogue se dit d'abord de la communauté, et c'est peu à peu que le nom passa à l'édifice qui en était le centre. L'institution des synagogues en ce sens dérivé est postérieure à l'exil de 588 avant Jésus Christ. On en trouve des traces certaines en Égypte pendant la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ. Leur multiplication en Judée semble avoir été plus tardive, mais aux temps évangéliques l'institution avait pris un développement considérable. R. W. Moss, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, 689-692; H. L. Strack, *Synagogue*, REP<sup>3</sup>, XIX, 1907, 223-226.

2. Scribes = γραμματεῖς = les lettrés, hébr. soferim. Saint Luc les appelle quelquefois νομικοί, νομοδιδάσκαλοι, ce qui exprime mieux leur vraie caractéristique de gens ayant étudié la Loi *ex professo* et faisant état de l'expliquer. Voir plus bas, p. 254, 259 suiv.

3. Deut., vi, 4-9 : « Ecoute, Israël, Iahvé notre Dieu est le seul Iahvé. Tu aimeras Iahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, etc. ». Deut., xi, 13-21; Num., xv, 27-41.

et le servant (ὕμνερτης, hazzan) étaient généralement étrangers à la tribu de Lévi.

Le premier était le chef de la communauté, analogue au marguillier de nos anciennes paroisses, ou encore au *notable* des chrétientés en pays de mission. Le servant assumait dans les petites synagogues les fonctions dévolues ailleurs au sacristain, au sonneur de cloches (remplacées dans le cas par une trompette), au maître d'école, au lecteur, au correcteur, voire à l'interprète (methurgeman).

Il y avait une synagogue partout où les Juifs formaient un groupe, et, si ce groupe était nombreux, plusieurs.

Des colonies de ce genre, au 1<sup>er</sup> siècle, s'étendaient sur tout le monde hellénique et romain, débordant même ses frontières<sup>1</sup>. Parfois considérables par le nombre de leurs membres, ces communautés l'étaient presque toujours par leur entente étroite, leurs ressources, leur audace. Quand, en 62-60 avant Jésus Christ, L. Valerius Flaccus, préteur d'Asie Mineure, s'avisa de saisir les sommes envoyées au Temple par les Israélites de sa province, il s'empara de 120 livres d'or, ce qui supposerait une population juive de près de 200.000 âmes<sup>2</sup>.

Cicéron qui plaida en 59 pour Flaccus, après avoir mentionné le poids redoutable de l'or juif, observe qu'on a dû changer le lieu ordinaire des audiences à cause des fils d'Israël, et affecte de parler bas pour éviter le danger que leur turbulence pourrait créer<sup>3</sup>. Mettons qu'il y ait là quelque artifice oratoire. Il reste certain qu'un peu partout, et surtout à cause des services rendus en Égypte à la cause de César, les juiveries obtinrent des privilèges, des exemptions,

1. E. Schürer, *GJV*<sup>4</sup>, III, p. 1-70, donne une liste détaillée et commentée des lieux où la présence des colonies juives est attestée. De même J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, I, p. 179-209. Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, p. 515, note 2, sur les exagérations des Juifs là-dessus et les textes cités.

2. Voir Th. Reinach, *Judaei*, dans Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, III, 1, 1900, p. 622, A. Tout Juif mâle adulte devait envoyer l'équivalent en or de 2 drachmes grecques = environ 8 gr. 5.

3. *Pro Flacco*, XXVIII, 66 « ... auri illa invidia iudaici... (Laeli), scis quanta sit manus, quanta concordia... Summissa uoce agam ».

des facilités pour leur vie religieuse. En dépit d'orages passagers, cette faveur se maintint et cette influence ne fit que croître. Les auteurs latins de l'époque impériale ne tarissent pas sur les Juifs, et leurs plaisanteries mêmes, pour grossières et inintelligentes qu'elles soient, montrent à quel point ceux-ci étaient encombrants et redoutés<sup>1</sup>. Dans toutes les villes de quelque importance il y avait des juiveries, dès le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Parmi les pèlerins montés à Jérusalem pour la Pâque (et qui auraient porté à près de trois millions, d'après Flavius Josèphe, le nombre des habitants de la Ville sainte à cette époque de l'année) le livre des Actes mentionne des Juifs venus de « l'Élam, de la Médie, du pays des Parthes, de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des provinces égyptiennes voisines de Cyrène, de Rome (Juifs de race et prosélytes), de la Crète et de l'Arabie » (Act., II, 9-12). Comment se constituèrent ces nombreuses et souvent puissantes colonies? Il est malaisé de le dire en tous les cas.

En Mésopotamie et dans les pays limitrophes, il est certain que des groupes considérables de Juifs, même après que leurs frères furent rentrés, à partir de 536, en Palestine, restèrent fixés au sol où la colère des Grands Rois les avait transplantés. Nous savons aussi par les prophéties de Jérémie, que bon nombre de notables, en son temps, vers 600, émigrèrent en Égypte. Ailleurs ce sont surtout des raisons de commerce, d'affaires, de courtage, qui expliquent — si l'on se rappelle la fécondité proverbiale et l'âpreté à se soutenir, à s'appeler, qui caractérisent la race — le grand fait de la Dispersion.

Les colonies juives s'accroissaient d'ailleurs sur place, et pas uniquement par leur forte natalité. On a remarqué dans le passage cité des Actes la mention de « prosélytes » (προσῆλυτοι) venus de Rome. Dans l'Évangile, il est fait également allusion à ces prosélytes (Mt., XXIII, 15). Ailleurs, par

1. Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895, <sup>2</sup> 1914; F. Staehelin, *Der Antisemitismus des Altertums*, Bâle, 1905; et Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vol., Paris, 1914.



les Actes, nous voyons mentionnés comme une classe à part, dans la mouvance des synagogues, les « craignant Dieu », les « adorant Dieu<sup>1</sup> », *σεβόμενοι, προσέχοντες τὸν Θεόν*; *metuentes, timentes Deum* = Act., x, 2, 22; xiii, 16, 26; *colentes* = Act., xiii, 43, 50; xvi, 14, etc.). La première expression ne doit pas faire penser à des métèques, à des étrangers fixés au milieu d'un peuple sans en faire partie, tels que les *gerim* dont il est question dans l'Ancien Testament. Les prosélytes, aux temps évangéliques, sont, parmi les païens étrangers à la race d'Abraham, les convertis qui mettaient sur leurs épaules tout le joug de la Loi, y compris la circoncision, et devenaient à ce prix fils d'Israël au sens plein du mot. Ils étaient naturellement assez rares; la plupart de ceux qu'avait touchés la propagande juive, alors très ardente, s'arrêtaient au seuil de la Loi. Acceptant les croyances essentielles et une partie des pratiques juives (ces pratiques plus aisément portables sont parfois désignées, d'un nom employé par les rabbis postérieurs, « préceptes noachiques », Noé étant censé le type du juste avant la Loi mosaïque)<sup>2</sup>, ils n'allaient pas jusqu'à la circoncision et au judaïsme intégral. C'est à ceux-ci que s'applique l'expression de « craignant Dieu, adorant Dieu ». Ils étaient plutôt des candidats au judaïsme que des Israélites proprement dits, au moins en ce qui les concernait personnellement. Un certain nombre parmi eux faisaient circoncire leurs enfants qui entraient ainsi de plein droit dans Israël<sup>3</sup>.

Parmi les juiveries de la Dispersion une mention spéciale est due à celle d'Alexandrie, la plus considérable de toutes les façons, et aussi la mieux connue. Au temps de Philon,

1. « Les Aryas de l'époque védique se définissent, non sans raison, comme un peuple cherchant Dieu, *ādēvo janas*, et se tournant impartialement vers les dieux pour leur demander appui. » E. W. Hopkins, *Ethics of India*, New York, 1924, p. 15.

2. Cf. *Noachian Precepts* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, éd. J. Hastings, IX, Edinburgh, 1917, p. 379, 380, D. M. Kay.

3. La qualification de « prosélytes de la porte » qu'on leur a longtemps attribuée, semble bien une expression rabbinique très postérieure, médiévale. Sur tout cela, M. J. Lagrange, *Le Messianisme*, Paris, 1909, p. 278-282; E. von Dobschütz, *REP*<sup>3</sup>, XVI, p. 112-123; et l'étude approfondie de E. Schürer, *GJV*<sup>1</sup>, p. 150-183 : sur les « prosélytes de la porte », p. 177-180.

qui fut l'aîné du Christ et lui survécut, deux des cinq quartiers de la grande cité égyptienne (peut-être un demi-million d'habitants) s'appelaient *judaïques*, à cause du grand nombre des Juifs qui les habitaient. Philon ajoute que tous les Israélites n'étaient pas confinés dans ces quartiers, et estime à un million le nombre total de ceux qui vivaient en Égypte (*In Flaccum*, n. 8). Fidèles à la Loi et même, dans une large mesure, nonobstant le temple de Léontopolis, au Temple de Jérusalem qu'ils soutenaient par leurs contributions et visitaient en pèlerins, les Juifs Alexandrins jouissaient d'une certaine autonomie. C'est pour eux et par eux que les Livres Saints, du moins le Pentateuque<sup>1</sup>, avaient été traduits pour la première fois en grec, au III<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ. C'est par eux que la littérature prophétique de l'ancienne Sibylle fut utilisée dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ, pour la dénonciation des mœurs corrompues de la Gentilité opposées à la pureté morale et à la piété du peuple juif<sup>2</sup>. C'est encore par eux, mais non exclusivement, que le contact s'établit et se maintint entre la pensée grecque et la religion d'Israël, entre la philosophie et la Sagesse.

Moins puissantes ailleurs, les juiveries l'étaient encore beaucoup, notamment en Cyrénaïque, en Syrie, en Asie Mineure, à Rome. C'est chez elles, ou tout près d'elles, que nous transportent les missions de saint Paul décrites dans les Actes. Lui et ses compagnons. Barnabé, Silas, Apollos, Tite, prêchent d'abord Jésus crucifié dans les synagogues et les proseuques. C'est d'elles, et surtout du groupe d'âmes de bonne volonté, « craignant Dieu », qui gravitaient autour d'elles, que se détachèrent les premiers convertis. Ce sont elles, en revanche, qui se retournant contre les chrétiens

1. H. A. Redpath, *The dates of the translation of the various books of the Septuagint*, dans le *Journal of Theological Studies*, VII (1906), p. 606, 615; H. St John Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*<sup>2</sup>, *The Schweich Lectures*, London, 1923, Lecture I, p. 7-40.

2. Cette description se trouve, on le sait, au III<sup>e</sup> livre de la Collection actuelle des *Livres Sibyllins*, qui compte 14 livres, d'origine païenne, juive, chrétienne, dont la composition, le remaniement, les interpolations, s'étendent sur 5 siècles au moins; cf. J. Geffcken, dans *RGG*, V, 1913, col. 619-623; N. C. O. Lanchester, dans *ERE*, XI, 1920, p. 496-500.

affranchis de la Loi, provoquèrent les premières persécutions et les exaspérèrent toutes, méritant le nom de « fontes persecutionum » que leur infligea plus tard Tertullien. Scandalisé par le mystère de la Croix, l'Israël de la chair poursuit sans pitié l'Israël spirituel que Dieu lui substituait.

En face de cette nation dispersée, encore qu'énergiquement maintenue dans ses cadres par la Loi, la coutume et la race, émiettee mais non fondue dans la masse des Gentils, il faut décrire brièvement le corps de nation qui occupait le sol de la Terre Sainte au moment où Jean le Précurseur commença de prêcher. C'était, nous dit saint Luc, « la quinzième année du règne de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée; Hérode, tétrarque de la Galilée; Philippe, son frère, tétrarque de l'Ituree et du pays de la Trachonite; et Lysanias, tétrarque de l'Abilène; au temps des grands prêtres Anne et Caïphe... » (Lc., III, 1, 2). Cet enchevêtrement de noms, de titres, de fonctions, avertit dès l'abord que nous avons affaire à un état de choses complexe. C'est que s'était brisée à nouveau l'unité politique rétablie en Palestine, au prix d'une guerre atroce de trois années (40-37 av. J. C.), par l'Iduméen Hérode. Ce demi-juif<sup>1</sup>, astucieux et cruel, qui devait achever son règne par le massacre des Innocents, imposa du moins l'ordre et obtint, s'il ne le mérita pas, le nom de Grand<sup>2</sup> (37-4 av. J. C.<sup>3</sup>).

1. Josèphe, *Antiq.*, XIV, 15, 2, l'appelle ἡμνοδαῖος, mais en réalité c'est encore trop dire. Car, fils de l'Iduméen Antipater, tout puissant maire du palais d'Hyrkan II et de la princesse arabe Cypros, « il n'y avait pas dans ses veines une seule goutte de sang juif ». Cf. Walter Otto, *Herodes*, dans Pauly-Wissowa-Kroll, *RECA*, Supplément II, 1913, col. 1-158 (tiré à part sous le titre : *Herodes. Beitrage zur Geschichte des letzten judischen Konigshauses*, Stuttgart). C'est actuellement la plus complète monographie de la famille hérodiennne.

2. Otto conteste la portée de ce nom, ὁ μέγας (col. 145-146), qui peut en effet signifier non « le grand », mais « l'ancien ». Toutefois il semble bien que la renommée d'Hérode dût être considérable, et Otto lui-même dit que les hommes de la Renaissance Italienne l'eussent appelé « il Magnifico » (col. 158).

3. On sait que l'ère vulgaire commence plusieurs années, au moins 5, peut-être 6 ou 7, après la naissance de Jésus. Voir Ferd. Prat, dans les *Recherches de Science Religieuse*, janvier 1912, p. 82 sqq.; et E. Schürer, *GJV*<sup>4</sup>, I, p. 415 sqq., note 167.

Le Temple fut magnifiquement rebâti, la paix maintenue, la superbe des familles sacerdotales, humiliée, l'hellénisme décidé du prince et son dévouement constant aux plus puissants d'entre les Romains, contenus par un sûr instinct au point critique au delà duquel l'endurance juive eût fait place au désespoir ou à la révolte. Les noires intrigues de palais et les meurtres inexpiables qui assombrèrent les dernières années du règne n'empêchèrent pas Auguste de ratifier, dans ses dispositions principales, le testament de l'Iduméen. Celui-ci divisait son pays<sup>1</sup> entre ses trois fils survivants — il avait mis à mort les trois aînés<sup>2</sup>. Archélaüs eut la Judée; Hérode Antipas (celui qui fit décapiter Jean Baptiste et figure dans le récit de la Passion), la Galilée et la Pérée; Philippe, l'Iturée et les districts du Nord-Est.

Ces deux derniers seuls conservaient leur principauté vers l'an 30. Pour apprécier leur pouvoir réel, il faut se reporter par la pensée aux princes des pays « protégés » : Tunisie, Maroc, et surtout des « États Indépendants » de l'Inde. Les grands Maharajahs ont des troupes, une administration, des finances à eux, tout en reconnaissant la souveraineté de la couronne d'Angleterre. Ils ont grand soin de s'assurer que leurs actes importants ne déplaisent pas à Downing Street. Dans la Judée proprement dite, Archélaüs s'était rendu si indésirable que ses sujets firent passer à Rome contre lui une pétition qu'Auguste accueillit en 6 après Jésus Christ en sou-

1. La Terre Sainte, proprement dite, ou Palestine, dans ses limites classiques, « de Dan à Bersabée », est évaluée par les géographes du *Palestine Exploration Fund*, à 9.700 milles carrés (anglais) : France 207.000. En kilomètres carrés, on obtient 28.000 kilomètres environ. C'est à très peu près l'étendue de la Sicile : 9.930 milles carrés = 29.230 kilomètres carrés, ou de la Belgique : 10.000 milles carrés = 29.400 kilomètres carrés. Tous ces chiffres, en ce qui concerne la Palestine, sont, bien entendu, approximatifs : les frontières se sont déplacées. Voir ci-dessus, p. 241, la note sur la population.

2. Antipater, fils de Doris, Alexandre et Aristobule, fils de Mariamme l'Asmonéenne, par laquelle Hérode avait rattaché sa dynastie à celle des Macchabées. Sur les dix femmes d'Hérode et leur descendance, on peut voir la généalogie établie par F. de Saulcy, *Histoire d'Hérode*, Paris, 1867, app. 2, généalogie d'Hérode et de sa descendance; et plus complètement, par Walter Otto, *loc. cit.*, col. 15-16.

mettant directement la province au magistrat romain. Ce dernier, simple Procurateur (nous dirions maintenant lieutenant-gouverneur) du Proconsul de Syrie, résidait à Césarée de la mer, d'où les communications avec Rome étaient assez malaisées. Son éloignement habituel de Jérusalem, où il montait chaque année avec une forte escorte, vers la fête de Pâques, et le soin que prenaient les Romains de laisser aux peuples soumis une part ou une ombre d'autonomie, firent que le haut conseil de la nation, le Sanhédrin, à peu près réduit à rien sous le règne d'Hérode, reprit une certaine autorité. Composé de 71 membres, « princes des prêtres » (ἀρχιερείς : chefs des principales familles de caste sacerdotale), « scribes » (γραμματεῖς : docteurs spécialisés dans l'interprétation de la Loi), et « Anciens » (πρεσβύτεροι : sénateurs), le Sanhédrin était présidé par le grand prêtre en fonctions. Ce tribunal était, à vrai dire, l'unique autorité juive<sup>1</sup>, en matière politique et religieuse, au temps de Jésus.

En résumé, quand Jésus vint se faire baptiser par Jean, le peuple israélite, habitant la Terre Sainte, était distribué en circonscriptions politiques distinctes, soumises à des régimes différents : au Nord, des régions gouvernées par deux fils d'Hérode ; au Sud, le contrôle immédiat du Procurateur ; partout, l'hégémonie impériale. Mais cette haute main laissait un large champ aux partis, aux groupements, aux coutumes locales. Rome tolérait ainsi les rapports, le tribut annuel, les pèlerinages des juiveries de la Dispersion à Jérusalem, et,

1. Ce point qui importe à l'histoire de Jésus a été contesté par certains érudits israélites, s'appuyant sur des indications talmudiques très postérieures. Adolphe Büchler, *Das Synhedrion in Jerusalem*, Vienne, 1902, a défendu la thèse de deux tribunaux distincts, dont l'un aurait été préposé exclusivement aux différends d'ordre religieux, et cette vue est adoptée dans la *Jewish Encyclopedia*, s. v. *Sanhedrin*, vol. XI, p. 41-46, art. de J. Z. Lauterbach. Mais les textes évangéliques, en plein accord avec ceux de Josèphe et les indications qu'on peut tirer du rétablissement après la catastrophe de 70, à Iabné, du Sanhédrin, concordent à prouver qu'il n'y avait qu'un seul tribunal à compétence universelle. Voir E. Schürer, *GJV*<sup>4</sup>, II, p. 245 suiv., et G. Adam Smith, *Jerusalem, the Topography, Economics and History*, Edinburgh, 1908, I, p. 418 suiv. ; H. L. Strack, *REP*, XIX, p. 226-228, *Synedrion*. I. Abrahams, *Sanhedrin*, *ERE*, XI, 1920, p. 185, cite les deux opinions sans conclure.



à la seule condition de rester maîtresse, accordait volontiers aux colonies israélites des dispenses, des droits, parfois des privilèges enviables. C'est à l'Angleterre impériale qu'il faut se reporter pour se rendre réelle cette situation. Ainsi protégé, l'Israël dispersé dont les groupes avaient essaimé un peu partout, bien que fort inégalement, dans le monde antique, oriental et méditerranéen, conservait une autonomie fondée sur la communauté de race, sur l'unité jalousement gardée de foi, d'espérances religieuses et nationales, de pratiques, sur des interdictions sévères en matière de mariage et même de rapports sociaux.

## 2. — Le Milieu Social.

Si la carte politique du monde juif vers la fin de la troisième décennie de notre ère n'est pas trop difficile à dresser, il n'en va pas de même de celle qui prétend mettre aux yeux son état social et intellectuel. Une première distinction est à faire entre les dirigeants et les gens du commun. On voyait, dans la Judée d'alors, moins qu'ailleurs peut-être, mais comme ailleurs, des riches et des indigents, des « grands de chair » et des petits, des personnes de qualité et du populaire. Les premiers nous sont, comme il arrive toujours, les mieux connus : ce sont eux qui font, dans la plus grande mesure, l'histoire, et ils l'écrivent toujours. Aussi est-ce d'eux dont il va être surtout question dans ce chapitre. Mais on s'exposerait à ne pas comprendre les évangiles en oubliant les autres, et ce sont aussi les évangiles qui nous offrent de ceux-ci les types les plus vivants. Artisans aisés, pêcheurs plus faciles à détacher de leur barque que des laboureurs à déraciner de leur terre, les apôtres de Jésus appartenaient presque tous à ce petit monde d'Israélites véritables, sans dol et sans artifice, formés sur le modèle que les Livres de la Sagesse et les Psaumes nous ont rendu familier.

Le Maître les louera en la personne de Nathanaël (Jean, 1, 4) et, ce qui est beaucoup plus, il les appela à Lui. Ceux des savants israélites qui s'efforcent d'expliquer et d'atténuer le contraste entre l'Évangile et l'idéal pharisaïque, mettent surtout la différence dans le fait que, loin de les repousser comme

incapables du Royaume de Dieu, Jésus leur en ouvrit largement l'entrée. Il descendit plus bas, jusqu'aux pécheurs, jusqu'aux publicains, mais d'abord il conversa familièrement, amicalement, avec les ignorants, les rudes, et « cette maudite foule qui ne connaît pas la Loi » (Jean, vii, 49)<sup>1</sup>.

Au-dessus de ces masses populaires, que nous retrouverons en commentant le message de Jésus, les dominant et du moins s'en distinguant, nous trouvons à cette époque en Judée « des riches et des prudents » auxquels la noblesse, la fortune, la connaissance de la Loi assuraient une importance.

Les *Hérodiens*<sup>2</sup> sont trois fois mentionnés dans l'Évangile (Mc., iii, 6; xii, 13; Mt., xxii, 16). Sans constituer une secte particulière, analogue à celles qui vont être décrites plus bas, ces politiques résignés à l'hégémonie romaine, dévoués ou ralliés au pouvoir des princes Iduméens, se recrutaient dans les familles que l'état de choses existant sous les Hérodes n'avait pas trop froissées ou lésées. Ils voyaient donc dans ce régime un moyen terme assez sortable entre la sujétion totale à l'Empire et une indépendance qu'ils ne croyaient plus possible. Les paroles prononcées au conciliabule des Sanhédrites à propos des miracles et de la popularité croissante de Jésus : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront et ils nous arracheront le Lieu (saint) et (le nom même de) nation » (Jean, xi, 48), formulent assez bien la timide sagesse des Hérodiens et la hantise de Rome qui leur faisait souhaiter, et presque aimer, la dynastie à peine nationale des Hérodes.

A l'autre extrémité de l'arc-en-ciel politique, un groupe remuant, fanatisé, les *Zélotes*, étaient de jaloux observateurs de la Loi et, comme tels, des Pharisiens sans plus. Leur ca-

1. « C'est seulement en ce qui concerne les relations avec la foule impure et mal lavée, avec les « am-ha-arez » (les manants, les rustres, les paysans), les publicains et les pécheurs, que Jésus différa profondément des Pharisiens. » Kaufmann Kohler, dans la *JE*, s. v. *Pharisees*, IX, p. 665 B. Sur les *Pauvres en Israël*, on peut consulter, avec précautions, la monographie de A. Causse, *Les Pauvres d'Israël*, Strasbourg, 1922. [Cf. Isidore Loeb, *La Littérature des Pauvres dans la Bible*, Paris, 1892.]

2. Walter Otto, *Herodianoï*, dans Pauly-Wissowa-Kroll, *RECA*, supplément II, 1913, col. 200-202. Hérodiens = juifs amis des Romains. Discussion des autres hypothèses.

ractéristique qui permit à Josèphe de les distinguer du gros du parti, c'est que, nationalistes avant tout, les zelotes étaient des adversaires déclarés de toute domination étrangère. Déjà formée aux temps évangéliques, cette minorité turbulente s'accrut à la faveur des troubles qui suivirent le principat éphémère d'Hérode Agrippa I<sup>er</sup> (mort en 44). Elle fomenta et fanatisa les révoltes successives qui amenèrent en 70 la prise et le sac de Jérusalem.

Un peu estompés, connus seulement par les textes rares, s'ils sont détaillés et complaisants, de Philon, de Josèphe et de Pline l'Ancien<sup>1</sup>, les *Esséniens* ont beaucoup piqué la curiosité des érudits et fait délirer pas mal d'historiens amateurs. Ils formaient des groupes cénobitiques, recrutés librement, et leurs principaux phalanstères étaient situés autour de la Mer Morte. D'après Josèphe, ils auraient compté jusqu'à quatre mille adhérents. Leur origine est inconnue : on en trouve des traces vers le milieu peut-être, sûrement vers la fin du I<sup>er</sup> siècle avant Jésus Christ. Après un postulat d'un an, on remettait à chacun des initiés une hachette, une ceinture et une robe blanche. Les Esséniens s'administraient eux-mêmes, travaillaient de leurs mains, gardaient en règle générale le célibat<sup>2</sup>, n'entretenaient pas d'esclaves et ne faisaient pas de commerce.

Comme les biens étaient mis en commun, les repas se prenaient corporativement, avec un appareil grave et religieux. Un soin méticuleux, concerté, quasiment rituel, de la pro-

1. Ces derniers (*Histoire Naturelle*, V, xvii) sont manifestement romancés. Les autres, de Philon, *Quod omnis probus liber*, 12-14; *Apologie pour les Juifs* (perdue; fragment conservé dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, VIII, 11-12; *MG*, XXI, 641-649) et de Josèphe, *Bell. Jud.*, II, VIII, 2 suiv., coll. *Ant. Jud.*, donnent l'impression non d'une irréalité complète, mais d'un parti pris d'idéalisation. Les Esséniens sont chargés de mettre dans son beau, en face des Hellènes et des Romains, la face pacifique, philanthropique et philosophique du judaïsme. On songe, en lisant ces passages, aux descriptions attendries des « bons sauvages » faites par certains auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, et même aux « Cimmériens bons et vertueux » de Renan. Le nom des Esséniens a jusqu'ici défié toute recherche.

2. Josèphe, *Bell. Jud.*, II, VIII, 13, mentionne une branche d'Esséniens mariés, à certaines conditions qu'il indique.

prété, et l'abstention des sacrifices sanglants pourraient donner à penser que les Esséniens étaient fort différents des autres Israélites.

En réalité, fidèles aux croyances fondamentales du judaïsme, stricts observateurs de la Loi, et notamment des prescriptions sabbatiques, grands lecteurs des Livres Saints, envoyant leurs offrandes au Temple de Jérusalem, ils étaient, tout en suivant leur voie particulière, des Juifs véritables. Si Schürer va trop loin en les appelant des « Pharisiens décidés » (car leur foi semble aller plutôt à l'immortalité de l'âme qu'à la résurrection des corps), si certains traits paraissent trahir une origine et une discipline venues d'ailleurs — peut-être hellénique et pythagoricienne, plus vraisemblablement iranienne — les Esséniens restent pour l'essentiel dans le cadre religieux d'Israël. Rien de plus différent, en tout cas, du christianisme primitif, qui a pu tout au plus trouver là un exemple réalisant pendant quelque temps, à Jérusalem, la communauté de biens. Dans le reste, c'est-à-dire dans presque toutes ses caractéristiques : son légalisme étroit, son application scrupuleuse aux purifications corporelles et ménagères, son rigorisme moral allant normalement à l'exclusion du mariage, son éloignement de tout ce qui était pécheur, commun, profane, l'Ordre est aux antipodes de l'esprit et des habitudes de Jésus. On se demanderait plus justement si certaines critiques du Maître ne visent pas les raffinements et l'exclusivisme des Esséniens<sup>1</sup>. Cela même n'est pas sûr, d'autant que leurs communautés, isolées et absorbées dans les pratiques, restaient sans grande influence sur la marche des choses. Certaines sectes russes du Raskol,

1. Mc., VII, 1-9 et 17-24. — « Jésus ne peut non plus avoir eu aucun rapport avec les Esséniens, cet ordre si remarquable de moines juifs. Si de semblables rapports avaient existé, Jésus eût été de ces disciples qui témoignent de leur dépendance à l'égard de leurs maîtres en prêchant et en faisant exactement le contraire de ce qu'ils ont appris auprès d'eux... Fin et moyen, tout les sépare. Si dans quelques préceptes particuliers donnés à ses disciples, Jésus semble se rencontrer avec eux, c'est par une coïncidence purement fortuite, car les mobiles étaient complètement différents. » Ad. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, tr. fr. nouvelle, Paris, 1907, p. 46-47.

parmi les plus inoffensives<sup>1</sup>, avec leur simple, courageuse et un peu chimérique manière de vivre, offriraient peut-être à l'Essénisme ancien une analogie contemporaine.

Venons-en aux grands partis, opposés et rivaux en bien des points, mais qu'un intérêt commun pouvait rapprocher partiellement, et réunit en effet contre Jésus : les *Sadducéens* et les *Pharisiens*<sup>2</sup>. On a cherché l'origine lointaine de ces sectes dans le conflit des tendances, l'une rigidement juive, l'autre plus ouverte aux influences étrangères, qui se partageaient les dirigeants israélites pendant l'époque qui suivit le retour de l'exil<sup>3</sup>.

Durant les premiers temps, la tendance sévère, fermée à tout compromis, favorisée par les chefs de la migration, Esdras, Néhémie, et par le fait que la plupart des autorités sociales du peuple étaient restées en Mésopotamie, l'emporta incontestablement. C'est l'époque des *Soferim*, c'est-à-dire des commentateurs du livre par excellence, le *Sefer-ha-torah* (livre de la Loi). Promulguée à nouveau dans ce groupe de Juifs dévots, la Loi devint vraiment la *forme*, au sens aristotélicien du mot, de ce peuple, le régulateur intime de sa vie, son principe spécifique d'ordre et de hiérarchie. On y chercha toute règle pour l'organisation publique et privée, toute solution aux cas extrêmement complexes que posait la rentrée en Judée, parmi des populations clairsemées d'occupants païens ou semi-païens, des caravanes venues de Perse. De cette nécessité naquit le rôle prépondérant du scribe, commentateur de l'unique règle de Dieu. De condition généralement modeste, et souvent laïques, bien que non pas tous (Esdras lui-même était de race sacerdotale), les scribes favorisèrent de tout leur pouvoir ce qui tendait à séparer Israël des peuples parmi lesquels il avait vécu, ce qui visait à lui refaire une autonomie et un état. Les mariages

1. Par exemple celle des *Doukhobors*. Voir A. A. Stamouli, dans *ERE*, IV, 86-867. On pourrait également comparer aux Esséniens la société communautaire des Shakers, fondée en 1787 aux États-Unis. Voir R. Bruce Taylor, *Communitistic Societies of America*, dans *ERE*, III, p. 78 suiv.

2. Sur ces noms, voir *infra*, p. 288, la note J, *Sadducéens et Pharisiens*.

3. Voir le mémoire consciencieux de Sieffert, *Pharisäer und Sadducäer*, dans *REP*<sup>3</sup>, XV, p. 265 suiv.



mixtes, les collusions avec les païens ou les demi-juifs de Samarie, les complaisances idolâtriques furent pourchassés avec ardeur.

Par contre, quelques-uns des principaux parmi les prêtres revenus d'exil, pasteurs et chefs du peuple dans cette théocratie où les deux pouvoirs étaient confondus, demeuraient en contact avec les autorités persanes, et allaient jusqu'à s'unir par les liens du mariage avec des familles influentes, mais non de pure race juive. C'était le cas par exemple du grand prêtre Eliasib : il était allié à Tobiah l'Ammonite<sup>1</sup>, et un de ses petits-fils, fils de Joiadah — donc fils et petit-fils de grand-prêtre — épousa une fille de Sanaballat le Hôronite. Or Tobiah et Sanaballat, ennemis jurés de Néhémie, s'opposaient par tous les moyens à la reconstruction des murailles de Jérusalem, entreprise par ce dernier.

On peut voir dans ces deux tendances, l'une aristocratique et libérale, représentée par la haute caste sacerdotale, l'autre plus modeste et nettement fermée à toute influence étrangère, une anticipation de l'avenir.

Toutefois la véritable origine des partis sadducéen et pharisien ne remonte pas si haut : il faut la chercher dans le temps obscur qui sépare la fin de la période des scribes, la mort de Simon le Juste et la tentative brutale d'hellénisation d'Antiochus Épiphanes (en gros, 270-175 av. J. C.<sup>2</sup>).

Alors acheva de se briser l'unité de l'oligarchie sacerdo-

1. Sur ce Tobiah l'Ammonite et sa descendance, voir H. Vincent, *La Palestine dans les Papyrus ptolémaïques de Gerza*, RB, 1920, p. 187 suiv. Sur la situation religieuse en Judée à cette époque, J. Touzard, *L'Ame Juive au temps des Perses*, RB, 1923, p. 61 suiv.

2. La fin de la période des *Sofêrim* est ordinairement précisée par la mort du grand prêtre Simon le Juste, fils d'Onias. Mais on sait que ces qualifications peuvent s'appliquer soit à Simon I, fils d'Onias I († vers 270), soit à Simon II, fils d'Onias II († vers 199). La première option paraît plus probable, quoi qu'en dise Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, IV, 1893, p. 217 et n. 4), mais il faudrait une longue note pour justifier un point débordant le sujet actuel, d'autant que : « il n'y a pas un grand prêtre autour duquel ait cristallisé une aussi étrange mixture de faits et de fictions dont le Talmud, Josèphe, le II<sup>e</sup> Livre des Macchabées ont fourni les éléments »; Sch. Ochser, art. *Simeon the Just*, dans JE, XI, p. 352.

tale et érudite, la légendaire « grande Synagogue » des traditions juives postérieures, qui, à travers des fortunes diverses, maintint, en somme, pendant deux siècles, une certaine entente générale parmi les fidèles de la Loi. Quelque forme qu'ait eue cette assemblée de dirigeants (et il ne faut pas trop vite vouloir y retrouver les traits précis du futur Sanhédrin), elle réunissait la double autorité des grandes familles sacerdotales et des docteurs, prêtres ou laïques, qui fournissaient au peuple l'interprétation, au jour le jour, de la Loi. Les membres du premier groupe, d'autant plus rigides qu'ils prenaient pour eux-mêmes plus de liberté, et contents d'un littéralisme qui coupait court à toute discussion casuistique, tenaient pour la Loi écrite, sans glose, théoriquement sinon pratiquement. Les autres s'efforçaient, par le double moyen d'une exégèse subtile de la lettre légale, et par une interprétation traditionnelle, sorte de Loi orale, qui plus tard prit corps dans la Mischna, de donner aux textes sacrés une souplesse qui leur permit de s'égaliser à la variété des circonstances de fait. C'est là-dessus probablement que s'opéra le partage.

De quelque côté que vint l'initiative, le nom plutôt péjoratif de *séparés* (*peruchim*, Pharisiens) fut appliqué à ceux qui laissèrent les hautes autorités du Temple. On indiquait qu'ils faisaient ainsi bande à part et sécession. Eux-mêmes ne se donnaient pas ce nom, préférant celui de *haberim* (collègues, compagnons, confrères). Mais l'autre appellation prévalut et c'est comme Pharisiens que toute la tradition ancienne les connaît. En face d'eux, et avant que les circonstances politiques les amenassent à réintroduire certains Pharisiens dans le conseil suprême de la nation, les représentants de la caste sacerdotale furent appelés ou s'appelèrent du nom de fils de Sadoc (Sadducéens), par allusion sans doute à un prince des prêtres de l'époque de David et de Salomon, Sadoc, dont la descendance réelle ou fictive était regardée comme la famille sacerdotale par excellence<sup>1</sup>.

1. Sur ces noms, voir la note J, *Sadducéens et Pharisiens*. Pour le fond des choses, et l'origine des partis, je suis, en les allégeant de précisions discutables, les études très fouillées de J. Z. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees*, dans *Studies of Jewish Literature*, offertes au

Chaque parti abonda dans son sens, tandis que la masse du peuple, naturellement plus proche des Pharisiens, oscillait entre des courants qui parfois se recouvraient au point de se mêler, pour reprendre ensuite leur cours séparé, souvent antagoniste. Gens ambitieux, opportunistes en conséquence, et très larges sur la question des alliances, ententes et compromissions avec les païens et demi-juifs, d'ailleurs peu dévots, durs au pauvre peuple, d'une part arrondissant sans scrupule leurs biens personnels de l'énorme apport de numéraire et d'offrandes qui de toute la Terre Sainte et de la Dispersion affluait au Temple, les Sadducéens faisaient profession d'autre part d'un conservatisme intransigeant en matière légale. Ils réduisaient toute la Révélation, du moins toute celle qui faisait autorité absolue, aux cinq livres de Moïse, rejetaient ou contestaient, comme illégitimes ou imaginaires, les croyances plus récemment développées sur la résurrection, le monde des esprits, le Règne messianique. La Loi seule, et dans sa lettre, valait pour eux. C'était moins comme prêtres — nombre de prêtres étaient Pharisiens — que comme aristocrates et chefs d'une faction dominante, comme interprètes de la Révélation et de la Loi, que cette minorité pleine de morgue envers les petits, souple envers les seuls grands, s'opposait aux Pharisiens. Ces hommes nés et nantis, considérant avec jalousie les progrès d'une caste formée en dehors d'eux, décriaient leurs adversaires comme des novateurs et des coupeurs-de-fil-en-quatre. Ils déploraient les accroissements de prestige que conciliaient aux Pharisiens leur zèle, leur science, leur rigorisme. Ils trouvaient ces casuistes encombrants et compromettants.

Il ne faut pas toutefois s'imaginer tout le parti sadducéen à l'image des types que le Talmud a stigmatisés :

Maison de Boëthus? Malheur à moi!

Malheur à moi à cause de leurs massues.

Maison de Hanan? Malheur à moi!

Malheur à moi à cause de leurs sifflements de vipères.

professeur Kaufmann Kohler, London, 1913; et *Midrash and Mishnah*, dans la *Jewish Quarterly Review*, nouvelle série, V et VI (1914-1915; 1915-1916). Ces vues sont adoptées par G. H. Box dans *ERE*, art. *Pharisees*, IX, p. 831-836, et *Sadducees*, XI, p. 43-46. Voir aussi R. Travers Herford, *The Pharisees*, London, 1924, p. 18-52, *Historical account of Pharisaism*.

Maison de Cantharos? Malheur à moi!  
 Malheur à moi à cause de leurs calames.  
 Maison d'Ismaël, fils de Phabi? Malheur à moi!  
 Malheur à moi à cause de leurs poings.

Ils sont grands prêtres, leurs fils trésoriers, leurs gendres inspecteurs du Temple, et leurs valets rossent le peuple avec des gourdins<sup>1</sup>.

Il semble bien qu'il ne faille pas non plus juger tout le parti d'après les exclusives radicales, et l'attitude insolemment séculière, des familles qui se disputaient le souverain pontificat. Des savants inclinent à voir dans l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach, un livre représentatif du Sadducéen primitif; il faudrait en conclure que la secte possédait une théologie à elle, encore que très conservatrice, et qu'elle traitait avec honneur les Prophètes, si elle ne les faisait pas marcher de pair avec les cinq livres de la Loi.

A plus forte raison faut-il tempérer le jugement d'ensemble si l'on annexe aux Sadducéens le petit parti réformé des « pénitents d'Israël, fils de Sadoc », dont l'existence nous a été révélée naguère par un document fragmentaire, écrit antérieurement à la ruine du Temple en 70, mais qu'il est impossible de dater précisément<sup>2</sup>. L'origine de la secte serait une sorte de *revival*, qui se serait produit dans le monde sacerdotal, « trois cent quatre-vingt-dix ans après que [Iahvé] avait livré [les fils d'Israël] aux mains de Nabuchodonosor, Roi de Babylone » (I, 5); ce qui nous reporterait en 196 avant Jésus Christ. Une vingtaine d'années après, sous la conduite d'un chef inconnu, « le Maître de la Justice », « l'Étoile », un groupe de puritains aurait fait sécession, et fuyant les criminelles pratiques des prêtres alors chargés du service du Temple, ils se seraient réunis à Damas, où ils auraient établi « l'Union de Repentance ». Le reste de leur histoire demeure enveloppé d'un mystère jusqu'ici impénétrable.

1. *Pesahim*, 57 a. *Tosephta Menahot*, chap. XIII fin (Pasewalk, 1880), éd. Zuckermann, p. 533.

2. Ces fragments ont été retrouvés dans le cimetière à vieux manuscrits (*genizeh* : voir *JE*, V, p. 612 suiv.) de la synagogue du Caire, et publiés par S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, I, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge, 1910.

La date de composition que R. H. Charles, interprétant « le germe

A en juger par les fragments du manifeste que nous possédons, nos réformés ne peuvent se confondre ni avec les Sadducéens, contemporains du Christ, puisqu'à la différence de ceux-ci, ils croient à la résurrection, à l'existence des esprits séparés, à l'inspiration des Prophètes; ni avec les Pharisiens, puisque la « Loi parlée », le commentaire oral et vivant de la Loi, leur paraît inacceptable. Ils étaient des messianistes ardents, — mais ce trait ne suffit pas à les caractériser, — et des légalistes scrupuleux, renchérissant sous ce rapport, à ce qu'il semble, sur les Pharisiens eux-mêmes.

A la différence des Esséniens, rêveurs absorbés par des soucis moraux et rituels, et des Sadducéens, aristocrates de race et politiques d'instinct, les « Compagnons » (*haberim*), les « Dévots » (*hasidim*) — qu'on appela très vite et qui sont restés pour nous les Pharisiens — formaient un parti avant tout religieux et national, une sorte de sainte Ligue, le parti Juif sans épithète. Tout leur but fut d'abord de purger le peuple de Dieu, revenu dans la Terre promise, des infiltrations et survivances étrangères, puis de le préserver des retours offensifs, sournois ou parfois, comme au temps des Séleucides, violents, du paganisme ambiant. De cette défense de l'âme et des coutumes juives, le mur essentiel ou, pour reprendre une métaphore chère aux rabbins, la haie protectrice de la vigne de Iahvé, c'était la Loi de Moïse. Recrutés dans toutes les classes de la société, y compris la plus humble, sans distinction de prêtres et de laïques, et comptant parmi eux la plupart des intellectuels, scribes et docteurs, les Pharisiens furent donc avant tout les hommes de la Loi : ses interprètes, ses vengeurs et au besoin ses martyrs. Saint Paul, quand il veut exprimer son attachement passionné à la Loi, se contente de dire : « Hébreu, fils d'Hébreux, pour ce qui est de la Loi, Pharisien » (Phil., III, 5). Tout était dit par là.

Dans leur absolue complaisance en la Torah, quelques-

d'Israël et d'Aaron » (I, 5), d'un Messie à naître de Mariamme II et d'Hérode le Grand, donc entre 18 et 8 avant Jésus Christ, donne comme presque certaine, demeure contestée, et contestable (R. H. Charles, dans *APOT*, II, p. 785). La littérature complète du sujet jusqu'en 1926 dans J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *DBVS*, I, col. 402-403.



uns allaient à la rendre indépendante, en quelque mesure, de Dieu même. Le petit recueil dit *les Sentences des Pères*, qui représente le Pharisaïsme dans ce qu'il a de plus authentique et nous en livre la fleur pour tout le temps qui va du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère à la fin du 11<sup>e</sup> après, confond pratiquement le scribe et le saint : connaître la Loi sanctifie à la façon d'un sacrement. Rabbi Meir (vers 135) disait : « Chacun de ceux qui se livrent à l'étude de la Torah pour elle-même est digne de tout bien. Bien plus, le monde entier, et sa plénitude, ne vaut pas plus que lui<sup>1</sup>. »

Dans ces pages toutes religieuses Dieu est à peine nommé<sup>2</sup>. La Loi occupe toute la place, parce qu'elle signifie virtuellement, pour un Pharisien, toute la vérité divine en tant qu'accessible à l'esprit humain<sup>3</sup>. Aussi a-t-on pour elle les égards qu'on doit à Dieu : la plus innocente distraction pendant l'étude de la Torah est coupable, comme celle qui interrompt une prière.

Rabbi Jacob († 175) disait : « Celui qui se promène en étudiant (la Torah) et interrompt son étude pour dire : Comme cet arbre est beau ! ou : Comme ce lieu sauvage est beau ! l'Écriture lui compte cette parole pour une faute qui le rend coupable dans son âme<sup>4</sup>. »

C'est aussi de la Loi que le Pharisien tirait toute la conduite de la vie, privée et publique. Ce dernier point, qui allait à soumettre au scribe la puissance même de l'État, devait amener

1. *Pirké Aboth*, VI, 1, éd. H. L. Strack, *Die Spruche der Vaeter*<sup>3</sup>, Leipzig, 1901, p. 47. Réciproquement : « aucun 'am-ha'-arez n'est *hasid* ». aucun homme inculte, non versé dans la Loi, ne peut être pieux, dévot, religieusement adulte. Cette parole est attribuée au grand Hillel, et formule parfaitement la conviction des ligueurs : *Pirké Aboth*, II, 5, dans Strack; II, 6, dans R. Travers Herford. Voir aussi le commentaire de l'édition K. Marti, Giessen, 1927.

2. Non seulement le nom sacré, qu'un respect excessif faisait éviter de transcrire, mais ses équivalents même. De ces équivalents, le plus usité est *Makom*, la Place, autant dire le Présent partout, l'Omniprésent.

3. « Torah virtually means the whole of divine truth, so far as it is accessible to human mind »; R. Travers Herford, Préface aux *Pirké Aboth*, dans R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, p. 689.

4. *Pirké Aboth*, éd. Strack, III, 7 b, p. 30; éd. Travers Herford, III, 10, p. 700.

des conflits avec les pouvoirs politiques. Et en effet, ni les princes Asmonéens depuis Jean Hyrcan, et à l'exclusion du règne personnel de la vieille reine Alexandra (78-69 av. J. C.), ni les Iduméens n'acceptèrent cette tutelle. Mais, favorisés ou suspects, persécutés parfois, les Séparés ne laissèrent jamais d'être redoutés à cause de leur puissance sur le peuple. Cette puissance que Josèphe déclare, avec une manifeste exagération, avoir été pratiquement sans limites<sup>1</sup>, fut assurément grande et souvent prépondérante. Elle était fondée en grande partie sur la façon dont les Pharisiens avaient décentralisé et en un certain sens laïcisé, démocratisé la religion d'Israël. Le Temple en restait le centre, l'hégémonie des hautes familles sacerdotales, et notamment du grand prêtre, continuait de s'y exercer. Mais là même, dans le Temple, les Pharisiens avaient leurs entrées, et avaient fait établir des prières quotidiennes et instituer une sorte de délégation de laïques pieux représentant le peuple d'Israël au sacrifice quotidien<sup>2</sup>. Hors du Temple, par la synagogue et le culte de la maison, ils avaient desserré le lien qui rattachait au Temple toute la religion du peuple. Le rabbin<sup>3</sup> et le père de famille tendaient de plus en plus à supplanter le lévite et le prêtre. Enfin, sur le terrain casuistique et les applications de la Loi à la vie quotidienne au moyen des exégèses subtiles et de l'interprétation traditionnelle, sorte de Loi non écrite<sup>4</sup> commentant la Loi écrite, signalée plus haut, ils étaient souverains et, pour un Israé-

1. « Pratiquement (les Sadducéens) ne font rien, car aussitôt qu'ils sont en charge, ils suivent — bien que contraints et forcés — ce que disent les Pharisiens, car autrement le peuple ne les supporterait pas » ; *Ant. Jud.*, XVIII, 1, 4. Sur les variations de Josèphe dans ses appréciations touchant les sectes religieuses de son temps, et les causes politiques de ces variations, Henry Rasp, *Flavius Josephus und die Religionsparteien*, dans *ZNTW*, XXIII, 1924, p. 27-48.

2. Voir G. H. Box, *ERE*, IX, 834, et les autorités alléguées.

3. Sur l'exaltation du Rabbin, voir les *Pirké Aboth*, VI, 5, éd. H. L. Strack ; VI, 6, éd. R. Travers Herford : « Plus grande est la Torah que le sacerdoce et la royauté. Car la royauté est acquise moyennant 30 qualifications, et la prêtrise moyennant 24, mais pour (interpréter comme il convient) la Torah, il en faut 48. »

4. « La Loi par la bouche » : torah chebeal pe, opposée à la loi écrite : torah chebiketab ; *DB* de Hastings, V, 57, S. Schechter.

lite désireux de remplir dévotement ses devoirs, indispensables. Les femmes en particulier (Josèphe a déjà noté ce trait) les tenaient pour leur oracle.

Moins dépendants que l'élite sacerdotale des vicissitudes politiques, moins engagés que les Zélotes dans la xénophobie militante, le gros des Pharisiens représente, depuis les temps macchabéens jusqu'à la ruine de Jérusalem, par son ardeur à observer, à imposer, à gloser la Loi, par sa science minutieuse, littéraliste et étroite, mais réelle, par la prise que son puritanisme lui donnait sur le peuple, par le sens religieux qui lui faisait admettre les doctrines plus épurées et spirituelles, le noyau d'Israël, le cœur du judaïsme.

C'est également par les Séparés que le peuple juif a survécu aux effroyables catastrophes des 1<sup>er</sup> et 11<sup>e</sup> siècles. Les barrières établies, ou relevées, autour de la race, les traditions jalousement maintenues dans ces groupes fermés; l'obstination souple qui ne cède que pour obtenir; l'opportunisme politique qui se plie à tous les gouvernements de fait pour arracher à chacun d'eux la tolérance et le maximum de concessions possibles; la masse énorme d'adages, de prescriptions, de décisions, de souvenirs qui a cristallisé dans les deux Talmuds, tout cela est l'œuvre des Pharisiens. Et il suffit de lire les évangiles pour voir la part prépondérante qu'ils eurent dans l'opposition faite au Christ.

Cette opposition même rend plus malaisée à un historien chrétien l'équité envers les ennemis capitaux de Jésus. Mais celui-ci nous a justement appris que, seule, la vérité délivre. Tout en constatant qu'ils sont devenus, par leur obstination aveugle et la malice de leurs chefs, les adversaires du Royaume de Dieu, nous reconnaissons donc volontiers que les Pharisiens avaient tenu, pendant le siècle et demi qui précéda notre ère, un rôle utile, et parfois glorieux. Les espions de Jésus étaient les descendants, diminués, empêtrés dans le formalisme légal, et parfois empoisonnés d'orgueil stérile, des grands hommes qui avaient libéré Israël du joug des Gentils au prix du sang. Ce qu'il y a de meilleur dans la littérature qui précède l'avènement du Christ, porte généralement l'empreinte des croyances, des espoirs, des passions qui furent les leurs. Même au temps du Sauveur, si beaucoup

n'étaient plus que le vinaigre d'un vin généreux, les épigones d'une race héroïque, une imposante minorité n'avait pas péché contre la lumière<sup>1</sup>. Les Actes des Apôtres complètent utilement, sous ce rapport, le témoignage des évangiles. Ils nous montrent dans l'Église naissante un grand nombre de recrues (et non des moindres, à commencer par saint Paul) venues du parti des Pharisiens<sup>2</sup>.

Il faut noter enfin que, tout en stigmatisant leur littéralisme impitoyable, leur casuistique complaisante et leur orgueil, Jésus a visé beaucoup plus des vices de conduite, l'abus des choses saintes, la canonisation des traditions humaines et le zèle mal inspiré, que les positions doctrinales des *Séparés*. Sur les points caractéristiques de la résurrection, de l'existence et de l'action des forces spirituelles, le Maître était d'accord avec eux. Il ne dédaigna pas d'employer, bien que sobrement, leurs méthodes exégétiques. Il recevait leur autorité relative sur le terrain de l'interprétation légale : « Les Scribes et les Pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse. Faites donc et gardez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font » (Mt., xxiii, 2-3).

### 3. — Le Milieu Intellectuel.

#### A. — LES SOURCES.

Dans le peuple de Galilée et de Judée où prévalait à des

1. Si l'on cherchait un terme de comparaison dans l'histoire à l'influence des Pharisiens, on trouverait peut-être le meilleur dans le rôle prépondérant exercé en Chine, sous la dynastie mandchoue des T'sing (1644-1911) par les lettrés chinois confucéistes. On retrouve chez eux, avec la suite obstinée dans les desseins et l'*odi profanum vulgus*, une doctrine d'interprétation textuelle dont la possession est censée suffire à tout, ouvre l'accès à toute influence. Mais leur corruption et leur positivisme matérialiste les classent bien au-dessous des *Séparés*. Cf. L. Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*<sup>2</sup>, 1922, p. 561 suiv., 679 suiv., 715 suiv. « Les lettrés de la nouvelle École, dont Tchou Hi (+ 1200) fut l'âme, s'appelèrent l'École de la Voie, les Sages, et traitèrent leurs adversaires de *Petites Gens* », p. 667.

2. Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, p. 59, trouve « ce trait hautement invraisemblable ». Il ne l'est que pour ceux qui identifient toute la masse dévote d'Israël avec ces « scribes et Pharisiens hypocrites » dénoncés par Jésus.

degrés divers l'influence de ces partis, depuis la molle sagesse des Hérodiens jusqu'à l'intransigeance des Zélotes, quelles pensées, quelles aspirations religieuses allait rencontrer et transformer la parole du Maître nazaréen? Pour répondre, même sommairement, à cette question, il est indispensable de mentionner quelques-unes des sources de nos connaissances sur ce sujet.

Rappelons pour mémoire, mais en insistant sur leur primordiale influence, les livres de l'Ancien Testament. Non seulement ceux qui contenaient la Loi, mais les livres d'histoire, les Prophètes et la littérature dite de Sapience, notamment les Psaumes. Nous n'avons pas ici à prendre parti sur les dates de composition et les autres questions littéraires soulevées par ces livres. Il suffit de noter qu'à l'époque du Christ la culture de tout Israélite, en Palestine et dans la Dispersion, reposait sur l'étude de ces livres, et souvent s'y bornait. C'est encore trop peu dire : ils étaient, moyennant l'enseignement oral, familiers à ceux-là même des Juifs qui étaient demeurés, faute d'instruction proprement dite, sans lettres. Les ouvrages de l'Alexandrin Philon, contemporain du Christ, qui nous ont été conservés dans une large mesure, nous renseignent sur la façon dont les plus instruits des Israélites de la Dispersion, et ceux qu'on pourrait appeler, au sens moderne du mot, les plus libéraux, entendaient les Écritures et fondaient sur elles leur conception totale de la vie. Les diverses histoires et apologies de l'historien Flavius Josèphe, dont la naissance à Jérusalem coïncide à peu près avec la conversion du Juif Paul, sont également pleines de renseignements précieux, qu'il faut se garder toutefois d'accepter autrement que sous bénéfice d'inventaire.

À côté de ces sources, très connues et dès longtemps utilisées, une ample littérature, presque entièrement anonyme, s'espace au cours des trois siècles qui virent la période la plus agitée et la plus importante du judaïsme, après les temps macchabéens (170 avant J. C.) jusqu'à la ruine définitive sous Hadrien (130 après J. C.). D'origine palestinienne (et rédigée en langue sémitique), ou exotique (rédigée en langue grecque), cette suite d'ouvrages nous est parvenue le plus souvent à travers des traductions postérieures, ou à l'état



fragmentaire<sup>1</sup>. Depuis une vingtaine d'années, on peut la lire de suite dans des recueils édités de façon critique.

En dehors des historiens, ou des récits édifiants à forme historique, nous trouvons là des livres de morale, sentencieux, poétiques, imagés, mettant à profit les ressources du parallélisme et du rythme. Les grandes figures historiques de David et surtout de Salomon dominant ce genre littéraire, auquel plusieurs de nos livres inspirés de la dernière époque ont fourni des modèles.

C'est à la Bible également qu'il faut rattacher les collections de sentences et de décisions motivées qui ont été recueillies finalement dans le Talmud, et dont une partie remonte à l'époque du Christ et même aux générations qui l'ont précédé, ainsi que les prières qui sont restées traditionnelles en Israël<sup>2</sup>. Il n'est pas besoin de faire ressortir l'importance de ces sources pour le but qui nous occupe.

A peine moins importante, considérable en étendue, mais plus insolite et étrange, est la littérature des Apocalypses. Ses origines sont lointaines, puisque d'importants fragments

1. On trouvera à la Bibliographie (*infra*, p. 291-292) l'indication des Corpus modernes où cette matière disparate a été réunie.

2. Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1892, p. 24 suiv., porte un jugement peut-être trop sévère sur « ces pages interminables » où il n'y a « ni style, ni ordre, ni talent », dont « la langue est aussi déplorable que la pensée, la forme, que le fond ». Quant à l'utilité exégétique des Talmuds, elle est mise en vive lumière, avec un peu de complaisance, par I. Abrahams, *Rabbinical Aids to Exegesis*, dans les *Cambridge Biblical Essays*, London, 1909, p. 159-193, plus complètement dans *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, Cambridge, 1917, II, Cambridge, 1924; Strack et Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, 3 vol., Munich, 1922 suiv.

Les plus beaux textes se trouvent dans le traité le plus ancien de la Mischna, intitulé : *Les dires des Pères (Pirké Abôth)*. Il a été souvent édité à part, en particulier par H. L. Strack, *Pirké Abôth*<sup>3</sup>, Leipzig, 1901, et par K. Marti, Giessen, 1927. Le texte des *Dix-Huit Bénédictions (Schemoné Esré)* que chaque Israélite, y compris les femmes, les enfants et les esclaves, doit répéter trois fois le jour, et qui remonte, dans sa rédaction actuelle (en dix-neuf bénédictions), au temps qui suivit immédiatement la ruine de Jérusalem en 70, a été souvent publié, en particulier par G. Dalman, avec d'autres textes messianiques en appendice de ses *Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 292-309, et, d'après lui, par le R. P. Lagrange, *Messianisme*, p. 338-339.

des premiers prophètes (Isaïe, Ézéchiël, etc.) ressortissent à ce genre. Parmi les livres du canon, c'est toutefois la prophétie de Daniel qui en donne, dans sa plus grande partie, le type le plus pur et le plus parfait. Mise en vogue au temps de la captivité d'Israël chez les Mèdes et les Perses, et dépendante, pour une part de son imagerie, des sources babyloniennes et iraniennes, l'apocalyptique fut le genre littéraire le plus cultivé en Israël au cours des siècles qui précèdent le Christ, et de celui qui suivit son avènement. Jésus lui-même ne dédaignera pas, nous le verrons, de l'employer.

Ce fait, à lui seul, nous empêcherait d'en médire absolument. Il faut reconnaître toutefois que le mode apocalyptique étonne, et parfois choque, nos façons habituelles de concevoir et de parler. Essentiellement une apocalypse<sup>1</sup> est une révélation divine ou censée telle, d'événements lointains, futurs, naturellement cachés et surtout ultimes : fin d'un état de choses, d'un empire, d'un monde, — à la limite, fin des choses, fin du monde; jugement d'un peuple et crise décisive de son histoire, — à la limite, jugement dernier, crise finale de l'histoire humaine, récompenses et châtiments d'outre-tombe.

De ce caractère et, sans doute, de ses premiers modèles, découlent assez naturellement les lois du genre, comme aussi ce fait que l'apocalypse écrite à froid, artificielle, non fondée sur des visions réelles, sera généralement anonyme. On veut, on doit presque, pour autoriser ces visions (qui ne sont dans l'espèce que prévisions), les mettre sous le couvert d'un grand nom. Et ce sont Hénoch, Moïse, Élie, Esdras, voire Adam. L'apocalypse est nécessairement riche en images, en allégories, en symboles. Si l'on y sert un but religieux ou politique en y mêlant des allusions aux faits et aux personnages contemporains (ce qui est fréquent et permet de dater avec plus ou moins de certitude diverses pièces), ce sera sous une forme enveloppée, énigmatique, destinée à piquer l'attention.

Un peu comme les mystiques, et pour des raisons analo-

1. Ἀποκάλυψις, re-velatio; révélation active [c'est-à-dire concernant le fait d'une communication surnaturelle] et passive, [c'est-à-dire formulant de fruit, l'objet de cette communication].

gues, les premiers auteurs d'apocalypses désespérèrent d'égalier leur langage aux réalités grandes et terribles avec lesquelles leurs visions les mettaient en contact. Ils y tâchèrent du moins : leurs expressions se firent donc véhémentes jusqu'à l'hyperbole, grandioses jusqu'à l'incohérence, hardies jusqu'à l'impossible. Le genre se prolongeant et se perpétuant, certaines comparaisons se fixèrent vite en « clichés », s'organisèrent en séries toutes faites.

Les troubles sidéraux, les révolutions cosmiques, étant jugées aptes à suggérer des impressions de terreur, toute la machine céleste fut mise en branle pour annoncer des événements qui semblent ainsi « s'élargir jusqu'aux étoiles » et rejoindre les ultimes convulsions du monde.

Pareillement les forces déchainées qui exercent la vengeance divine, Empires, invasions, fléaux naturels, Puissances angéliques ou élémentaires, sont ordinairement décrites sous des formes animales et en partie suggérées par l'art cyclopéen des Égyptiens et des Assyriens. Bêtes diverses, réelles ou stylisées, étranges et formidables, apparaissent, progressent, hurlent, triomphent ou meurent, et leur destinée représente celle des hommes, des peuples et des moments providentiels.

Cette littérature — et c'est peut-être une des raisons de son succès durable, renaissant, car à l'apocalyptique juive succède une apocalyptique chrétienne plus sobre, dont la dernière et suprême floraison fut la *Divine Comédie* de l'« altissimo poeta » — convient particulièrement aux heures de crise. Une guerre malheureuse, une révolution donnent lieu, encore de nos jours, à des prophéties qui sont dans la droite ligne des apocalypses<sup>1</sup>.

On voit assez quelles réserves s'imposent dans l'utilisation des sources de ce genre, et de quelles précautions doit s'entourer l'historien qui veut s'en inspirer. Le mal serait pire de les négliger absolument, d'autant que la majeure partie des documents d'origine israélite, contemporains, de peu antérieurs au Christ, et de peu postérieurs à sa venue, est rédigée en style d'apocalypse. Nous l'emploierons donc dans l'exposé

1. Cf. Yves de la Brière, *Le destin de l'Empire allemand et les oracles prophétiques. Essai de critique historique*, Paris, 1916.

qui va suivre; aussi bien cette littérature pseudonyme, allégorique, à demi ésotérique, ne laisse pas de contenir, au milieu de pauvretés, de stérilités et de banalités qui en rendent l'étude cruellement fastidieuse, un certain élargissement, un épanouissement doctrinal du prophétisme ancien. Quelques notions se sont précisées à cette époque, que les héritiers trois fois indignes d'un Ézéchiël, d'un Isaïe, d'un Daniel, nous ont transmises, à la façon d'une coulée de roches éruptives grossières entraînant quelques pierres de prix. L'universalité de l'appel divin, certains traits du Messie, la valeur incommensurable de l'âme individuelle, la certitude, la durée et certaines conditions des rétributions d'outre-tombe, le rôle ministériel des esprits séparés<sup>1</sup>, nous apparaissent plus clairement dans ces ouvrages. Ailleurs, les apocalypses juives ne font guère que reprendre les thèmes anciens, en les revêtant, jusqu'à les défigurer parfois, d'une imagerie voyante ou en les engageant dans des symboles obscurs. Loin d'être, dans leur ensemble, une transition heureuse entre les Prophètes et l'Évangile, les apocalypses firent plutôt parenthèse, et c'est en passant par-dessus elles que les paroles du Maître rejoignent et prolongent, en les achevant, les enseignements des grands voyants d'autrefois.

## B. — LES NOTIONS MAÎTRESSES.

Nous rendre réel (en utilisant ces diverses sources d'information, dont les évangiles, du simple point de vue historique, sont assurément la plus pure) l'état d'esprit des auditeurs de Jésus, touchant les points essentiels de son enseignement, est une tâche délicate<sup>2</sup>. Elle l'est autant que celle qui con-

1. Et, il faut le reconnaître, mille fantaisies amphibologiques probablement inspirées du folklore iranien.

2. Les instruments de travail qui nous y servent ne sont pas à manier sans précautions. Non seulement les ouvrages de Weber et même de Schürer, mais les recueils plus récents de T. Walker, *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of His age*, London, 1923, et les dépouillements admirablement consciencieux de H. L. Strack et Paul Billerbeck dans leur vaste *Commentaire au Nouveau Testament tiré du Talmud*, etc., peuvent induire en erreur ceux qui voudront les utiliser sans remarquer qu'une grande partie des sources citées sont, par leur rédaction au moins, et leur esprit, quelques-unes aussi par les faits rapportés, postérieures de plusieurs

sisterait à dégager des documents antérieurs ou contemporains, le tableau des aspirations, des idées-forces, des mots fascinateurs, des courants de sensibilité qui travaillaient la société française à la veille des États Généraux de 1789, ou la société allemande en 1813, quand Fichte lui adressait ses *Discours* et que les pamphlets de Jean Joseph Goerres la galvanisaient; ou, actuellement, l'Inde de Rabin-dranath Tagore et de Mahatma Gandhi.

De ces notions, la plus agissante, la plus universellement répandue, encore qu'imprécise dans sa prégnante richesse, était celle dont Jésus allait s'emparer pour y insérer son message en la remplissant d'un sens plus déterminé, en partie nouveau : celle du Règne de Dieu<sup>1</sup>. Que Iahvé soit le roi, c'est-à-dire le maître, le juge, le souverain de son peuple d'Israël, et virtuellement de tous les peuples, la Bible le proclame à satiété<sup>2</sup>. Toutefois la forme évangélique de la βασιλεία τοῦ Θεοῦ ne se trouve dans aucun ancien prophète, ni même, sauf une exception peu concluante, dans l'Ancien Testament<sup>3</sup>. Son sens, qui sera exposé plus

siècles aux Évangiles. Telle ou telle a été même manifestement influencée par eux. Les études si compétentes de I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 vol., Cambridge, 1917 et 1924) n'échappent pas complètement à ce reproche, et, beaucoup moins, celles de C. G. Montefiore, v. g. dans les *Beginnings of Christianity*, vol. I, et *The Old Testament and After*, London, 1923.

1. Ou, au sens identique, mais en passant des personnes au territoire, du Royaume de Dieu au Royaume des cieux, les « cieux » étant ici un synonyme respectueux désignant le Seigneur Iahvé. Voir G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1898, p. 75 suiv.

2. Les principaux textes réunis et commentés par M. J. Lagrange, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB, 1908, p. 36-61, après J. Boehmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig, 1902. Voir du même auteur, sur les notions apparentées dans les autres peuples antiques : *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*, Leipzig, 1909.

3. Daniel, II, 44, est le passage qui se rapproche le plus du sens évangélique. L'expression de βασιλεία τοῦ Θεοῦ se trouve textuellement dans l'éloge que le livre de la Sagesse consacre à Jacob (x, 10) :

- « Le juste fuyant la colère de son frère,
- « Elle (la Sagesse) le conduisit par de droites voies.
- « Elle lui montra le règne de Dieu
- « et lui donna connaissance des choses saintes. »



bas, déborde l'usage des livres apocryphes antérieurs au Christ, où la βασιλεία Θεοῦ occupe en somme fort peu de place<sup>1</sup>. Elle déborde enfin l'usage rabbinique postérieur<sup>2</sup>. Mais l'idée générale qu'elle exprime est clairement impliquée dans l'espérance d'Israël dont elle est, à vrai dire, l'âme même. Elle n'est pas en effet, comme un moderne serait tenté de le supposer, et bien qu'elle la rejoigne en fait, une notion de religion naturelle, la toute-puissance divine, mettant Dieu à sa place et l'homme à la sienne, d'où l'on est amené normalement à conclure à la souveraineté totale de Celui-là sur celui-ci. Croyance positive et révélée, elle a pour objet la réalisation de plus en plus effective et parfaite d'un dessein gracieux de Dieu sur un homme, un groupe d'hommes, et virtuellement, sous certaines conditions, tous les hommes.

Son origine historique, c'est le pacte, le *Berith*<sup>3</sup> — on traduirait très bien par l'anglais *Covenant* — l'Alliance qui, en unissant Iahvé avec Abraham et sa famille, puis avec le peuple issu de lui, a fait de ce peuple la race élue, « servante de Dieu », « épousée par Dieu », pour reprendre les magni-

Dans leur Commentaire, Cornely et Zorell (Paris, 1910, p. 387) interprètent le « Règne de Dieu » de la Providence ou même de la majesté divine. M. J. Lagrange, *Le Livre de la Sagesse*, dans *RB*, 1907, p. 102 suiv., l'entend également, après Cornelius à Lapidé qu'il cite, de la Providence. J. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*, Leipzig, 1909, p. 33 : « On a parfaitement le sens du texte (Sagesse, x, 10) quand on prend l'expression βασιλεία Θεοῦ comme une périphrase pour « Dieu qui règne sur tout ».

1. Cf. J. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*, p. 21-56.

2. Quoi qu'en ait dit P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903, p. 299. Voir aussi J. Boehmer, *ibid.*, p. 56-84, et J. Bonsirven, *Eschatologie rabbinique d'après Targums, Talmuds, Midrachs*, Rome, 1910, p. 350-365. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 113.

3. Sur le *Berith*, ses origines et son sens, Paul Karge, *Geschichte des Bundesgedankes im alten Testament*, I, Münster i. W., 1910, notamment p. 224 suiv.

Nulle part peut-être l'Alliance n'est définie avec plus de force et de profondeur, depuis ses origines patriarcales jusqu'à l'aube du retour d'Israël en Palestine, que dans les magnifiques prophéties de la seconde partie du Livre d'Isaïe, ch. XL à LV. Voir par exemple le résumé de J. Touzard, *L'Âme Juive au temps des Perses*, dans *RB* de 1920, p. 18 suiv.

fiques images prophétiques<sup>1</sup>, et lié à l'histoire de ce peuple les destinées religieuses de l'humanité<sup>2</sup>. Dans cette alliance, la partie humaine, toujours inégale à sa vocation, s'en était montrée parfois tout à fait indigne. Les infidélités, le culte adultère des faux dieux et le recours aux puissances de chair avaient motivé, de la part de Iahvé, durant six siècles, des abandons, des châtiments, des répudiations temporaires. Aux exils, aux transportations en masse dans les pays lointains de la Babylonie et de la Perse avait succédé, après l'oppression des Séleucides et le réveil macchabéen, la mainmise des Gentils sur le sol, les institutions, l'indépendance d'Israël. Cependant Iahvé qui est juste est aussi miséricordieux, et le pacte conclu par lui avec Abraham, Jacob, Moïse, renouvelé avec David et sa maison, ratifié par les oracles et les promesses faites aux prophètes, sera — comme le serment divin le garantit — sans repentance.

Iahvé règnera donc : sa seigneurie sera reconnue. En droit, sa gloire s'étend aussi loin que son haut domaine, au ciel et en terre, sur les hommes et sur les bêtes des champs. Mais en fait, le jour viendra qu'elle sera confessée par tous.

Oui, Iahvé aura son heure ! Les jours troublés du présent sont gros de jours meilleurs, où, chaque chose étant remise à sa place, aux humiliations, aux injustices, aux ruines, succéderont la paix, la prospérité, le règne du droit : *veniet felicior aetas*. Ce sera, au lieu du « siècle présent », ce « siècle malin » dont parle saint Paul (Gal., I, 4), le « siècle futur » dont le premier n'est que l'ébauche douloureuse et dérisoire. Dans cette heureuse révolution dont chaque auteur conçoit et ordonne les phases essentielles d'une façon assez différente, Israël tiendra le premier rôle : il en sera l'instrument, et plus sûrement encore le bénéficiaire. A la face des Nations qui présentement le dédaignent ou le persécutent, il sera glorifié à jamais. Les poèmes des derniers chapitres

1. Isaïe, LIV, 5; Osée, II, 19.

2. Israël, s'il est fidèle à l'Alliance, deviendra lui-même le lien entre Iahvé et les autres peuples, sera leur idéal, leur prototype, leur lumière. Il sera « alliance du peuple ». Isaïe, XLII, 6, XLIX, 8, cf. Jérémie, XXXI, 31-33 et J. Touzard, *loc. laud.*, p. 34, note 8.

du Livre d'Isaïe fournissaient à ces espoirs d'inoubliables formules, prédisaient en termes sublimes toutes les revanches et toutes les joies.

C'est pourquoi le Seigneur Iahvé dit ceci :  
 Eh bien, mes serviteurs mangeront,  
     et vous aurez faim ;  
 Eh bien, mes serviteurs boiront,  
     et vous aurez soif ;  
 Eh bien, mes serviteurs auront la joie,  
     et vous aurez la honte.  
 Eh bien, mes serviteurs, le cœur en liesse, chanteront,  
     et vous, le cœur en peine, gémirez,  
     et dans le désespoir vous vous lamenterez !  
                     Isaïe, LXV, 13-15, trad. Condamin.

Car voici que je crée des cieux nouveaux,  
     une terre nouvelle.  
 On ne se souviendra plus du passé,  
     il ne reviendra plus à l'esprit.  
 Mais on goûtera la joie, l'allégresse éternelle,  
     de ce que moi je vais créer :  
 Car voici, je crée Jérusalem (pour) l'allégresse,  
     son peuple (pour la) joie.  
 Jérusalem sera mon allégresse,  
     et son peuple ma joie.

Isaïe, LXV, 17-19.

Car ils seront une race bénie de Iahvé,  
     et avec eux leurs descendants.  
 Et avant qu'ils m'appellent, moi je leur répondrai :  
     ils parleront encore qu'ils seront exaucés.  
                     Isaïe, LXV, 23<sup>b</sup>, 25.

Mais cette prophétie qui résume assez bien les autres, et que Dieu devait réaliser par un renversement des vues humaines — prédit lui aussi<sup>1</sup> — restait enveloppée d'images et de symboles. Unanimes dans leurs espérances, les penseurs, les fidèles, les voyants enthousiastes ne se contentaient pas de rassembler des traits épars dans les livres inspirés, de les rapprocher, de les commenter. Ils y ajoutaient ceux que leur suggéraient des traditions postérieures, des infiltrations

1. P. Volz, *Jüdische Eschatologie...* p. 302. Voir plus bas, p. 278.

suspectes, une imagination surchauffée. Ils en formaient des tableaux plus ou moins cohérents, colorés par les angoisses et les besoins de chaque génération, alourdis des traits qui formaient l'héritage de chaque école.

Sur la date et le caractère général du « siècle futur », deux courants d'interprétation se dessinent dans les apocalypses. Quelques auteurs mettent au premier plan le côté religieux et moral du jugement de Dieu que tous escomptaient. La notion complémentaire de rétribution individuelle et de restauration théocratique prenait à l'époque plus sereine des Macchabées une prépondérance qui se marque dans certains de nos apocryphes. Le Règne de Dieu, c'est finalement pour eux le triomphe de la justice, les grandes assises où chacun sera mis à sa place et traité selon ses mérites : mérites de toute sorte, moral et surtout légal, la fidélité à la Loi étant considérée comme le premier des devoirs. Chaque Israélite sûrement — et l'on ne craignait pas dans la Dispersion, d'annexer à Israël les grands voyants, les sages et les prophètes : d'Orphée à Sophocle et d'Euripide à Platon — chaque homme probablement aurait ainsi son dû.

Mais sur ces vues très hautes, en dépit du décor bizarre dont souvent elles s'accoutrent, d'autres aspirations prenaient d'ordinaire le pas. Abusant des images de prospérité matérielle indispensables à un peuple « incirconcis et dur de cœur », et comme telles employées par les anciens prophètes, beaucoup de Juifs ne voyaient plus guère qu'elles. Avant donc le jugement final, on plaçait une période de durée variable, mais généralement très longue, sur laquelle l'imagination s'arrêtait avec prédilection. L'erreur n'était pas de distinguer, dans l'avènement du Règne de Dieu, une consommation foudroyante et une époque d'expansion plus ou moins glorieuse, mais terrestre. Elle était dans le caractère, exclusivement ou principalement charnel, qu'on donnait à cette époque. La lettre étouffait l'esprit; les maux présents suscitaient dans l'imagination, par contraste, des biens sensibles, palpables, des revanches dénuées de noblesse. Sur une terre renouvelée, plantureuse, paradisiaque, Israël triomphant serait heureux, servi par les Nations pendant un laps de quarante, de quatre cents, de mille ans. Sous un conseil de sages,

ou plus souvent sous un roi, lieutenant de Iahvé, Jérusalem attirerait tout à elle.

Et Iahvé des armées préparera  
pour tous les peuples, sur cette montagne,  
Un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,  
de viandes grasses moelleuses, de bons vins clarifiés.

Isaïe, xxv, 6.

On concevait généralement cette apothéose et le jugement final, précédés par des guerres, des fléaux, des signes de toute sorte, pour lesquels la comparaison d'un douloureux enfantement s'imposait. De cette sanglante aurore sortirait, à une époque que des évaluations très diverses s'efforçaient de fixer, le « jour du Seigneur », le grand jour. Chaque auteur décrit ce dernier acte à sa façon; Hénoch (c, 3) voit un tel bain de sang « qu'un cheval y enfonce jusqu'au poitrail<sup>1</sup> ». Plus impressionnante est, dans son vague, par son implacable élimination de tout élément humain, la mise en scène du jugement dans l'apocalypse d'Esdras<sup>2</sup>.

Plus de soleil, ni de lune, ni d'étoiles,  
Plus de nuées, plus de tonnerre, plus d'éclairs,  
plus de vent, plus d'eau, plus d'air,  
plus de ténèbres, plus de matin ni de soir, plus d'été, de printemps  
[ni d'hiver,  
plus de gelée, de froid, de grêle, de pluie ni de rosée,  
plus de midi, plus de nuit ni d'aurore, plus de clarté ni de lumière.  
Mais seulement la splendeur de la gloire du Très-Haut  
à la lueur de laquelle tous verront ce qui leur sera mis aux yeux.

Quel serait l'instrument principal de ces grands événements? Iahvé avait toujours agi par l'intermédiaire de prophètes, de juges, de chefs suscités par lui, « hommes de sa droite ». Les Livres sacrés, sous des formes diverses, ne laissaient d'ailleurs pas de doute sur ce point. Israël et le monde devraient, après Dieu et de par lui, leur salut et leur consommation à un élu, à un envoyé divin, à un grand prophète consacré pour ce rôle par une onction analogue à celle qui

1. *Hénoch*, c, 3, éd. J. Flemming et L. Radermacher dans le *Corpus* de Berlin, 1901, p. 132.

2. Ed. B. Violet, dans le *Corpus* de Berlin, 1910, p. 148-150, lat. VII, 39-41; passage manquant dans nos éditions de IV Esdras, à la suite de la Vulgate.



faisait les rois et les prêtres. D'un mot, à un Messie (*Machiah*; aram. *Mechiah*; grec *χριστός*; latin *unctus* : oint, consacré)<sup>1</sup>. C'est vers lui que montaient aux heures d'épreuves nationales comme aux jours où le courage des individus fléchissait sous le poids des injustices, les yeux et les vœux d'Israël<sup>2</sup>. Mais cette espérance, si générale au 1<sup>er</sup> siècle, que les auteurs païens parlant des Juifs, Tacite et Suétone<sup>3</sup>, en font état comme d'une croyance reçue, prenait des formes très diverses. Dans les écrits comme ceux de Philon, où la religion juive se présente revêtue de conceptions helléniques, et dans ceux de Josèphe où le besoin s'affirme de ménager, de ne pas dépayser, de gagner le vainqueur romain, l'image du Messie est vague, estompée, épisodique. Ça et là pourtant, et malgré qu'ils en aient, l'attente d'Israël se trahit chez ces auteurs, encore que le Juif alexandrin affecte de compter surtout, pour faire l'unité du monde, sur la Loi, et pour y faire régner la justice, sur l'ascendant des sages. Josèphe, de son côté, avec l'impudence d'un courtisan qui a beaucoup à se faire pardonner, transporte les promesses messianiques sur la race des Flaviens, flatterie que Tacite accepte pour argent comptant. Mais ce sont des exceptions. Les faits suffiraient à le montrer; la littérature vraiment nationale et populaire, les écrits palestiniens surtout, auxquels, sur ce point, nos évangiles font écho, le prouvent avec surabondance. Là, comme dans le cœur de tout Israélite fidèle, le peu d'originalité foncière des apocalypses nous en est un bon garant, le Messie occupe une place ordinairement considérable<sup>4</sup>, souvent prépondérante, et

1. Sur le mot et son usage dans la littérature juive, G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 237 sqq.

2. Après W. Baldensperger et R. H. Charles, le P. Lagrange a réuni les notions essentielles dans son beau livre, *Le Messianisme chez les Juifs, 150 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ*, Paris, 1909. Le dépouillement fait par P. Volz dans sa *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* Tübingen, 1903, p. 190-237, est aussi très consciencieux.

3. Tacite, *Historiae*, V, 13; Suétone, *Vespasien*, IV. Les textes sont classiques, et si semblables pour le fond et la forme : « *Judaea profecti rerum potirentur* » qu'une origine commune (Josèphe?) est probable.

4. Sur les rares descriptions apocalyptiques des fins dernières (la principale est dans la première partie du livre d'Hénoch, 1-xxxi) où le Messie ne paraît pas, voir Lagrange, *Le Messianisme*, p. 60-65.

l'idée qu'on s'en fait commande et colore celle même du Règne de Dieu.

Il est le grand attendu, le désiré, celui qui doit restituer toutes choses : dans les livres écrits à l'apogée de la période macchabéenne<sup>1</sup>, on le voit plutôt dans le prolongement de la race sacerdotale<sup>2</sup> et royale « par laquelle le salut était arrivé en Israël ». Il vient, à vrai dire, achever l'œuvre de Judas Macchabée, de son frère Simon, de Jean Hyrcan. Tout en la consommant, il la mène à ses dernières conséquences, il la déborde et la dépasse par certains traits. Ces traits sont allés s'accroissant dans les écrits postérieurs, en même temps que l'espoir d'une solution humaine s'amoindrisait. Surtout juge dans les écrits où la préoccupation des fins dernières domine<sup>3</sup>, surtout roi guerrier dans ceux où le caractère de triomphe temporel est plus accusé<sup>4</sup>, il est toujours l'un et l'autre et, comme tel, libérateur, sauveur, redresseur de torts et restaurateur. La plus noble expression de cette attente se trouve sans doute dans le xvii<sup>e</sup>. *Psaume* dit de *Salomon*<sup>5</sup>. Là est esquissée avec une grande finesse de touche et par un homme qui aurait pu, peut-être, à l'extrême soir de sa vie, voir de ses yeux le « Salut d'Israël », l'image qui charmait l'âme pieuse des croyants véritables : Siméon et Anne, Zacharie et Élisabeth, Nathanaël et Philippe. C'est d'ailleurs (et à ce titre aussi, le morceau vaut d'être cité) un écho très fidèle des prophéties anciennes.

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur Roi, fils de David,  
à l'époque que tu connais, toi, ô Dieu,  
pour qu'il règne sur Israël ton serviteur,  
et ceins-le de la force pour briser les princes injustes.

1. Les *Jubilés*, le canevas juif du *Testament des douze Patriarches* avant les interpolations chrétiennes; peut-être les chapitres du *Livre d'Hénoch*, LXXXIII-XC inclus; les parties les plus anciennes des *Oracles Sibyllins*, en gros (abstraction faite d'interpolations postérieures), L. III, vers 573-808.

2. C'est pourquoi sans doute le Messie est présenté dans les *Testaments* comme devant appartenir non à la tribu de Juda, mais à celle de Lévi. Voir R. H. Charles, *Testaments*, p. XLVII-XLVIII.

3. Paraboles du *Livre d'Hénoch*, ch. XXXVII-LXXI inclus.

4. *Assomption de Moïse. Apocalypse de Baruch*.

5. Ce petit recueil de dix-huit poèmes, écrits à la manière des Psaumes

Purifie Jérusalem des païens qui la foulent...  
de manière à détruire les païens impies  
d'une parole de sa bouche,  
de manière que devant sa menace les païens  
s'enfuient loin de son visage...

Alors il rassemblera le peuple saint  
qu'il conduira avec justice ;  
il gouvernera les tribus du peuple sanctifié  
par le Seigneur son Dieu ;  
il ne laissera pas l'iniquité séjourner encore parmi eux,  
et aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux ;...

Et il aura les peuples païens pour le servir sous son joug :  
il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre ;  
il purifiera Jérusalem pour la sanctification  
comme c'était autrefois,  
de sorte que les Nations viendront de l'extrémité de la terre  
pour contempler sa gloire à lui,  
en apportant comme offrande leurs fils à elles...

C'est qu'il est un Roi juste, instruit par Dieu, placé sur eux ;  
et il n'y a pas d'iniquité, pendant ses jours au milieu d'eux ;  
car tous sont saints et leur Roi est le Christ Seigneur...

Il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu,  
car Dieu l'a fait puissant par l'Esprit-Saint  
et sage par le don de conseil éclairé,  
accompagné de la force et de la justice...

Telle est la majesté du Roi d'Israël que Dieu a prévue  
dans son dessein de le susciter sur la maison d'Israël,  
pour la corriger...

Heureux ceux qui vivront en ces jours-là pour contempler  
le bonheur d'Israël à la réunion des tribus !  
que Dieu le fasse !

Juge des hommes, Roi libérateur d'Israël, Prophète enseignant les voies saintes de Iahvé : à part ces traits à peu près constants, l'image qu'on se fait du Messie est ondoyante, diverse, poussée le plus souvent au chimérique ou au matériel.

par des Pharisiens dévots, sans doute entre 63 et 48 avant Jésus Christ, s'il n'est pas exempt de toute artificialité, reste le plus touchant document de la piété d'Israël à cette époque.

1. *Psaumes de Salomon*, XVII, 23-51 ; traduction de J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 351-369.

Chacun, dans les prophéties anciennes, choisit et interprète au gré de ses désirs, à la mesure de son âme.

Il est un trait pourtant, bien accusé et net dans la seconde partie du livre des prophéties d'Isaïe et dans d'autres prophètes<sup>1</sup>, que ni les rabbis les plus illustres, ni les voyants des apocalypses, ni les psalmistes ne surent ou ne voulurent discerner. La figure austère du « Serviteur de Iahvé », du Messie souffrant et rédempteur, demeura dans l'ombre, énigme aux yeux mal dessillés, scandale aux esprits encore charnels. « D'un Messie souffrant, les sources de la théologie juive antérieure au christianisme ne paraissent rien savoir<sup>2</sup>. »

1. Sur ces prophéties voir la belle dissertation d'Albert Condamin, *le Serviteur de Iahvé*, dans le *Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 318-345; et du même la note sur Zacharie, XII, 10, dans *Recherches de Science religieuse*, janvier 1910; A. van Hoonacker, *RB*, 1909, p. 497-518; J. Touzard, *RB*, 1920, p. 36-42.

2. « Von einem leidenden Messias scheinen die vorchristlichen Quellen der jüdischen Theologie nichts zu wissen »; Alfred Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, beg. von B. Stade, II, Tübingen, 1911, p. 450. Dans le même sens, W. Bousset, *Kyrios Christos*<sup>3</sup>, Goettingen, 1921, p. 22, 23; J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, p. 75 sqq.; M. Buttenwieser, art. *Messiah* dans *JE*, VIII, p. 505, 507, 510-511. Un passage du *Testament des douze Patriarches* (I<sup>er</sup> siècle avant J. C.), *Benjamin*, 3, 8, sous sa forme la plus simple et, semble-t-il, exempte d'interpolation chrétienne, fait dire à Jacob, embrassant Benjamin : « En toi s'accomplira la prophétie du ciel qui dit que le juste [fidèle observateur de la Loi] sera [réputé] impur, pour des hommes sans Loi; que l'innocent mourra pour des hommes sans Dieu »; dans R. H. Charles, *APOT*, II, p. 356. G. H. Dix voit là une allusion aux prophéties du Serviteur de Iahvé dans le Livre d'Isaïe, et à Zacharie, XII, 9 suiv. Il reconnaît du reste que l'auteur ne voit pas dans cet « innocent » un Messie; *The Messiah ben Joseph*, dans *JTS*, XXVII, 1926, p. 135.

Même après la venue de Jésus et « pris dans son ensemble, le judaïsme rabbinique a fermé les yeux aux textes qui faisaient présager les souffrances du Messie »; Lagrange, *Le Messianisme*, 1909, p. 239. Sur les notions d'un Messie souffrant, fils de David, et d'un Messie mourant, le « Messie de guerre », fils de Joseph (ou d'Ephraïm), qui se font jour çà et là dans le rabbinisme ancien, à partir du milieu du I<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ, sans arriver à constituer un ensemble tant soit peu ferme et cohérent, voir G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge*, Berlin, 1888; J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Cracovie, 1903; G. H. Dix, *The Messiah ben Joseph*, dans *JTS*, XXVII, 1926, p. 130-144; et surtout H.

Il fallut pour dégager le sens des prophéties anciennes que l'Agneau de Dieu vint prendre sur lui et racheter les péchés du monde.

#### 4. — Les Entours Religieux et les Infiltrations Étrangères.

Mise en contact sur une si large étendue et d'une façon durable avec la pensée et les cultes des Gentils, exilée avec les fils d'Israël au cœur de pays païens, envahie chez elle par l'Hellénisme et, à partir de 60 environ avant Jésus Christ, par la Puissance romaine, il était inévitable que la religion juive s'en ressentit. Le contre-coup fut naturellement plus fort chez les communautés de la Dispersion. Mais, en Palestine même, les traditions, les impressions rapportées de la grande Captivité, la domination syro-grecque de princes macédoniens aidée de complicités locales, les rapports inévitables avec les populations voisines, les fonctionnaires, les soldats romains, les frères lointains restés en Mésopotamie ou dispersés aux quatre vents, devaient amener, ce semble, de profondes infiltrations païennes. La plasticité bien connue du caractère juif inclinerait en outre à faire large, dans la pensée et les aspirations religieuses de ce temps, la part venue de l'étranger.

En fait, cette attente est plutôt déçue. Ni en Terre Sainte, ni chez les Dispersés, et de moins en moins, l'influence des anciens cultes de la Perse, de l'Égypte, de la Chaldée, ou de nouvelles religions orientales, n'a été considérable. On escompterait un syncrétisme, une mixture confuse d'éléments d'origine diverse, plus ou moins réduite à l'unité par le culte

L. Strack et P. Billerbeck, *KTM*, II, 1924, p. 273-299, coll. p. 363-370, où la question est traitée à fond. A prendre les choses d'ensemble, dit G. Dalman, « dans le Judaïsme de tous les temps on a protesté contre cette notion. Hilkia appelait « ceux-là des fous, des menteurs, qui disent de Dieu qu'il a un Fils et l'a laissé mettre à mort ». Comment Dieu qui n'a pu souffrir l'immolation d'Isaac, « aurait-il laissé mettre à mort son propre fils, sans détruire le monde entier et le réduire à l'état de chaos? » G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, p. 157, citant Agad. Ber., 69, et W. Bacher, *Agada der pal. Amoracer*, III, p. 690. Le fait est si constant qu'on s'en sert comme d'un critère pour juger si un écrit est antérieur ou postérieur au christianisme.



dominant de Iahvé et le respect de sa Loi. On trouve, au contraire, un judaïsme assez pur et de plus en plus intransigeant, grâce à la vigueur de la vie religieuse, sans doute, grâce surtout, semble-t-il, aux mouvements de recul, de réaction, de reprise, qui, à deux époques essentielles, après le retour de l'exil, au v<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ, et après la persécution des Séleucides, au début du second, réunit en groupes compacts les fidèles de Iahvé. Le second épisode, qui nous est mieux connu dans son détail, nous montre les succès de la dynastie asmonéenne d'une part, et d'autre part l'organisation de la Cabale des dévots par les Pharisiens, pousser jusqu'aux limites de l'endurance populaire ce mouvement de concentration. Israël se recueillit alors, et fit tête à l'étranger sur tous les terrains. Non seulement la religion de Iahvé resta identique, dans son essence, mais les emprunts qu'elle se permit, à cette époque où l'Israël de Dieu ne se distinguait pas encore de l'Israël selon la chair, ressemblent assez — et en moins hardi, en moins libre — à ceux que le christianisme fit plus tard aux cultes qui l'environnaient. Un esprit nouveau vivifie et transforme ces annexions en conquêtes<sup>1</sup>.

C'est naturellement dans la Dispersion, et notamment à Alexandrie, que la culture hellénique et peut-être, dans une faible mesure, quelques-unes des conceptions les plus relevées de l'ancienne religion égyptienne, influencèrent davantage la pensée religieuse juive. L'Égypte avait toujours pris, et parfois revendiqué, une certaine liberté par rapport au judaïsme officiel de la Cité Sainte. Nous avons mentionné plus haut les temples illicites bien que non schismatiques, d'Éléphantine et de Léontopolis. Les Juifs d'Éléphantine ne se faisaient pas scrupule (les contrats retrouvés en témoignent) d'unir au nom sacrosaint celui d'autres divinités<sup>2</sup>.

1. Là-dessus, A. Bertholet, *Theologie des A. T.*, p. 358, 359, où il résume son mémoire : *Das religionsgeschichtliche Problem des Späthjudentums*, 1909 ; cf. les belles études de J. Touzard sur *l'Ame juive au temps des Perses*, dans *RB* de 1916 à 1926.

2. A. van Hoonacker, *Une Communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine aux vi<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles...*, *Schweich Lectures*, 1914, London, 1915 ; et S. Fries, *Iahvetempel ausserhalb Palästinas*, dans *Beitraege zur Religionswissenschaft*, publiés par la *Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm*, 1, Stockholm, 1914, p. 143-165.

Plus tard, à Alexandrie, parlant grec, en contact incessant avec les philosophes, les poètes, les savants grecs, les Dispersés s'hellénisèrent dans une certaine mesure. Que l'on songe à ces Juifs expulsés d'Espagne sous Ferdinand et Isabelle et transportant à Salonique, et dans une partie de l'Orient, un dialecte hispanisant et jusqu'au *Romancero*!

Un livre canonique rédigé en grec, la *Sagesse* dite de Salomon, porte trace, il est vrai, de « réminiscences helléniques nombreuses et caractérisées ». Qu'on ne s'y méprenne pas toutefois. « Sous le vocabulaire platonicien et stoïcien, c'est bien la doctrine juive que l'on retrouve, plus consciente et plus nettement décrite<sup>1</sup>. » Cette excellente formule pourrait s'appliquer, dans une mesure variable, aux autres ouvrages qui témoignent de la pénétration d'idées étrangères dans le milieu de la Dispersion. C'est le langage qui est influencé; ce sont certains germes semés dans les Livres anciens qui se développent au contact de conceptions analogues rencontrées dans le culte ou la philosophie des anciens. Le plus hellénisant des auteurs juifs de nous connus, Philon, « assez philosophe pour figurer dans la collection d'Arnim, parmi les sources des stoïciens », et sur lequel M. E. Bréhier a pu écrire un volume « sans l'envisager autrement que dans ses rapports avec le monde gréco-romain », Philon reste « rabbin et jusqu'à la moelle... Juif avant tout... plus désireux de se parer de ses connaissances philosophiques qu'engagé à fond dans la recherche scientifique, employant à l'occasion des termes païens pour montrer qu'il a lu les poètes et que sa doctrine mystique l'emporte de beaucoup sur leurs fantaisies... toujours poli, cependant, comme il convenait à un Juif au sein de l'hellenisme, dont il n'appréciait pas le charme, mais dont il redoutait le mépris<sup>2</sup> ».

1. J. Lebreton, *Origines*<sup>6</sup>, p. 130, et P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster i. W., 1908. Cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, t. I, Paris, 1922, p. 475 suiv.

2. M. J. Lagrange, *Vers le Logos de saint Jean*, RB, 1923, p. 326-327. A. Bertholet, *Bibli. Theol. des A. T.*, II, p. 482, 483. — Philon lui-même, le plus hellénisant des penseurs d'Israël, ne fait pas plus exception que ceux de ses prédécesseurs dont les œuvres ne nous ont été conservées qu'à l'état fragmentaire. Assurément, son exégèse allégorique en faisant

Dans d'autres ouvrages de la Dispersion, c'est le côté apologétique, la polémique défensive et surtout offensive du judaïsme qui se fait une place au soleil, emportant l'annexion et l'emploi des « richesses de l'Égypte », c'est-à-dire des formes littéraires grecques et du vocabulaire des fables, amenant à l'interprétation morale et allégorique de la Loi (mais n'est-ce pas là encore de l'apologétique?) C'est ainsi que les Juifs qui inspiraient la Sibylle juive ne craignent nullement de la donner pour la « fille de Circé et de Glaukos », et d'associer aux récits bibliques touchant Babel, les Titans et les Cronides. L'auteur de la *Lettre d'Aristée* (vers 200 av. J. C.) veut persuader son royal correspondant que sous des noms différents, Zeus ou Zeu, païens et juifs adorent un même Dieu souverain. En prose et en vers, et sous le couvert de noms respectés, des apologistes juifs mirent en relief ce qui rapprochait leur religion de la sagesse hellénique ou même donnèrent carrément Moïse et la Bible pour origine première à celle-ci. Orphée, Sophocle, Platon, durent apporter leur témoignage à l'âme naturellement juive! Les manières de vivre se détendirent également, les liens avec Jérusalem, nonobstant les pèlerinages et les subventions pour le Temple, se relâchèrent; la circoncision, trop onéreuse, fut parfois laissée dans l'ombre, au cours de certains exposés destinés aux Gentils. On insistait plus volontiers sur les anciens préceptes de loi naturelle qu'on prêtait à Noé.

Au total, détails de forme, concessions de peu de portée, prétéritons temporaires. Quand on a relevé ces indices, force est bien de reconnaître que tout le fond reste juif, que ces

« plier entre ses mains le texte sacré » le défendait mal contre la tentation de retrouver toute la philosophie, toute la mythologie grecque dans la Loi de Moïse. « S'il fut retenu sur cette pente si glissante », si sa conception de Dieu est plus pure, plus ferme, plus religieuse que celle de ses maîtres hellènes; si son Dieu est un Dieu vivant, non une entité abstraite; si les Puissances sont pour lui moins « des réalités absolues », des dieux secondaires, que des reflets visibles de l'Être transcendant du Dieu unique; si son Logos, en dépit des fluctuations de son langage, ne possède pas d'individualité personnelle et n'est que la première des Puissances, la plus élevée des images où s'arrête l'œil humain, impuissant à contempler Dieu en lui-même, « ce fut par son attachement sincère à son Dieu, à sa religion, à ses traditions nationales ». J. Lebreton, *Origines*<sup>6</sup>, p. 184.

Dispersés d'Égypte, les plus émancipés de tous, restent de fermes croyants de Iahvé et de sévères observateurs de la Loi. Les traits syncrétistes qui apparaissent çà et là sont moins des compromis que des facilités destinées à rendre aux Gentils l'accès de la religion d'Israël moins malaisé. « On est Juif, on reste Juif, et Josèphe pouvait soutenir à bon droit qu'aucun Juif n'était infidèle à la Loi. Ce ne sont pas les Juifs qui doivent devenir Grecs, mais les Grecs, Juifs<sup>1</sup>. »

Un autre indice très net de l'état d'esprit des Dispersés aux temps évangéliques, peut se tirer de l'attitude religieuse de Paul de Tarse et de celle des communautés juives qu'il commença par évangéliser. Ces hommes parlent le grec commun de leur temps, ils sont en rapports quotidiens d'affaires, de relations avec leur entourage païen; ils profitent de la paix romaine et se prévalent du titre de citoyen romain, quand ils le possèdent. Mais, à l'endroit de la religion de leurs voisins et de leurs vainqueurs, quel mépris, disons mieux, quel dédain tranquille! « Culte des démons », « religion de néant »; rappel, à travers cette vile mythologie, du Dieu inconnu, du Dieu unique, du Dieu vivant et voyant, qu'une idolâtrie sans excuse frustre de son dû, tout en précipitant ceux qui adhèrent à cette idolâtrie dans un abîme de maux et de vices innommables. Comparaison établie, aux moments d'ironie et d'indignation, entre le « calice du Seigneur » et le « calice des démons », car, « ce que les païens offrent en sacrifiant, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu » (I Cor., x, 20). Il est bon de relever tous ces traits, et nous aurons à rappeler cette attitude intransigeante à ceux qui proposent de faire une part, non plus dans le judaïsme contemporain du Christ, mais dans les plus anciennes origines chrétiennes, à des infiltrations païennes importantes<sup>2</sup>.

Général en Israël, l'état d'esprit que nous venons d'esquis-

1. A. Bertholet, *Bibl. Theol. des A. T.*, II, p. 482, 483.

2. Là-dessus, E. Mangelot, *Saint Paul et les religions à mystères*, Paris, 1914; E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*, Münster, 1913; H. A. A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery-Religions*, London, 1913. M. Loisy, reflet intelligent de l'exégèse radicale à la mode, a repris et mis au point, en 1913, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* certaines idées de Reitzenstein.

ser était naturellement porté à son comble en Palestine. Le culte solennel du Temple la présence au milieu du peuple des plus célèbres rabbis et des Pharisiens; le souvenir indigné des souillures idolâtriques qui avaient, au temps des Macchabées, contaminé la Ville sainte et même de nombreux fils d'Israël; la réaction et la rancœur contre les Gentils triomphants et leurs odieuses enseignes, tout contribuait à entretenir dans les âmes un invincible éloignement pour la superstition des Nations.

Mieux que la littérature, les faits nous révèlent la profonde aversion du peuple pour l'idolâtrie. Sur la grande porte du Temple, Hérode avait fait placer une aigle d'or, le peuple l'abattit; Pilate provoqua une révolte pour avoir fait entrer à Jérusalem ses troupes portant les images des empereurs; pour éviter un pareil soulèvement, Vitellius, se rendant d'Antioche à Petra, céda aux instances des Juifs et fit un long circuit plutôt que de traverser la Palestine. Quand Caligula voulut faire mettre sa statue dans le Temple de Jérusalem, l'émotion populaire fut telle que Petronius, le gouverneur de Syrie, recula<sup>1</sup>.

La littérature même où les érudits « comparatistes » cherchent leur point d'appui, reste, sur les points essentiels, d'une clarté parfaite. Inspirés ou non, les ouvrages d'origine sûrement palestinienne qui nous restent de ce temps (200-1 av. J. C.), qu'ils soient historiques comme les deux premiers Livres des *Macchabées*; sapientiels comme l'*Ecclésiastique* de Jésus, fils de Sirac, ou les *Psaumes de Salomon*; apocalyptiques comme les parties archaïques du *Livre d'Hénoch*, XII-XXXVI, LXXXIII-CIX<sup>2</sup>, CX-CXI, le fond premier des *Testaments des Douze Patriarches*, le *Livre des Jubilés*, l'*Apocalypse de Moïse*; ou sentencieux, comme les maximes les plus anciennes des *Pirké Aboth*, ont ce trait de commun qu'ils ont pour auteurs des Juifs de l'observance la plus stricte, beaucoup plus en garde contre toute influence étrangère que les Prophètes eux-mêmes. Israël occupe tout leur horizon, ou de très peu s'en faut; avec sa tradition historique, glosée selon une méthode absolument spéciale, et ses destinées : épreuves, purifications, revanches et triomphes. Les Gentils n'apparaissent guère que comme l'instrument ou

1. J. Lebreton, *Origines* <sup>6</sup>, p. 104.



l'objet des vengeances de Iahvé, comme sa verge ou la matière de ses jugements impitoyables. Les pécheurs d'Israël sont sans doute dénoncés et menacés, mais leur sort n'est jamais confondu avec celui des païens.

Les emprunts faits à l'Hellénisme dans cette littérature sont, même du point de vue de la philosophie ou de la forme littéraire, insignifiants. Ceux qu'on peut déceler ou soupçonner avec raison se rapportent à des influences plus anciennes, persane ou babylonienne, datant du temps de la captivité : il faut les chercher surtout dans la démonologie, l'angélologie; peut-être dans l'accentuation donnée à la notion de deux Royaumes antagonistes : lumière et ténèbres, royaume de Dieu et royaume de Satan<sup>1</sup>.

Mais ces traces d'influence subie, superficielles ou portant sur des détails, font ressortir d'autant mieux l'indépendance éclatante de la religion juive en sa substance, et surtout en Palestine. Jamais ne s'affirma plus haut qu'à cette époque la transcendence absolue, exclusive, jalouse, de Iahvé; jusqu'à la correction du texte sacré qui renfermait le nom divin, jusqu'au scrupule de le prononcer et de l'écrire, et à l'adoption pour le désigner de termes équivalents, censés plus respectueux : « les cieux », le « Béni », etc.<sup>2</sup>. — Contre ce monothéisme intransigeant, rien ne prévaut : les efforts opportunistes d'Hérode et de ses successeurs pour acclimater en Judée quelques timides formes du culte impérial furent totalement perdus. « Sur le sol palestinien, remarque Bertholet<sup>3</sup>, jamais ce culte ne posséda la moindre puissance », alors qu'ailleurs il se superposait sans peine à ses rivaux, et très souvent les sup-

1. J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1911, p. 75-110; Ferd. Prat, *La Théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, note D2, p. 111-117, *Le royaume de Satan*; J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, p. 89-172. Les textes les plus intéressants à rapprocher, dans le *Textbuch zur Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, éd. E. Lehmann et H. Haas, Leipzig, 1922, p. 149-220, textes iraniens; p. 277-330, textes babyloniens et assyriens; J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, réduit à quelques textes l'influence réelle sur le judaïsme ancien.

2. Voir les faits réunis par W. Bousset, *Die Religion des Judentums*<sup>2</sup>... p. 352 sqq. (Berlin, 1906).

3. *Lib. laud.*, p. 360-361.

plantait. La grande parole de Jésus, promulguant à nouveau, comme le premier et le plus grand des commandements, l'adoration exclusive et l'amour souverain de Dieu, est l'écho du peuple juif tout entier. Mais plus que cette réplique, dans laquelle le Seigneur recueille et fait sien l'héritage sacré d'Israël, c'est sa vie entière, sa religion profonde et filiale qui protestent contre la pensée de faire intervenir, dans les précédents acceptés par lui de son message, des suggestions païennes.

Une dernière preuve de ce fait nous est fournie par l'attitude même du Maître en face de ses adversaires. La polémique religieuse des anciens prophètes et des plus grands, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Zacharie, Malachie, avait oscillé, en ce qui concernait leurs coreligionnaires, entre deux pôles : les reproches fondamentaux adressés à l'ensemble du peuple et auxquels une faible élite, un « saint reste », semble seul avoir échappé, c'est d'une part, avec sa négligence au service de Iahvé, des complaisances coupables, allant jusqu'à des actes caractérisés d'idolâtrie, pour les cultes étrangers, d'autre part, un formalisme, un littéralisme desséchant, mettant l'essentiel de la religion dans des pratiques extérieures.

Ce dernier reproche<sup>1</sup>, très puissamment marqué dans la dernière partie du Livre d'Isaïe (ch. LVI-LVIII) et dans la prophétie de Zacharie (ch. VII) n'est pas absent du prophète même qui dans sa vision du Temple a poussé le plus loin le souci des formes et le respect du rite, Ézéchiel. Toutefois, c'est l'autre qui occupe, chez tous les voyants, la place de beaucoup la plus considérable, et à tous les moments de l'époque prophétique. On remarque, il est vrai, qu'avec le temps, le danger d'idolâtrie semble s'atténuer : Malachie reproche à ses contemporains, et en quels termes ! surtout des négligences dans le culte de Iahvé. Le seul trait visant nettement les complaisances pour les dieux étrangers porte sur les mariages mixtes qui entraînaient trop réellement ce danger (Mal., II, 10-11).

1. Voir là-dessus J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, RB, 1923, p. 66-79 et sur Ézéchiel, RB, 1919, p. 71-88.

Si maintenant, nous étudions dans les évangiles ce qu'on peut appeler la polémique du Christ, l'ensemble des reproches qu'il fait aux Israélites de son temps et à leurs guides religieux, que voyons-nous? Aucune allusion au danger d'idolâtrie, aucun grief rappelant les invectives des prophètes contre ceux qui mettaient en péril la pureté, l'unicité du culte dû à Iahvé. C'est sur le fanatisme, sur le littéralisme, voire l'hypocrisie des meneurs Pharisiens, que portent les traits du Maître. Non que la pensée de Jésus se borne à Israël : la Puissance romaine, les royautes égyptiennes, les destinées des Gentils y trouvent place, comme nous le verrons. Mais le danger présent n'est pas pour lui dans une infiltration des doctrines ou des coutumes religieuses du paganisme, si puissant, si envahissant par ailleurs sur tous les terrains. Nous n'avons pas d'indice plus fort dans le sens de la thèse soutenue ici.

Nous ne contestons pas pour autant que certaines de ces conceptions se rapprochaient par leur orientation, par les espérances qu'elles exprimaient, par les aspirations qu'elles traduisaient, de l'attente d'Israël. Cette attente était connue bien au delà des limites de la Judée et, par les « Dispersés », quelque chose en filtrait dans les ténèbres du paganisme. En dehors même de toute question d'emprunt ou d'imitation, les besoins profonds de l'âme humaine exhalaient, comme une plainte immense, la demande à laquelle devait répondre l'offre divine. Saint Paul rappelle que l'humanité (et la création tout entière) cherchait alors à tâtons, appelait de ses désirs confus un libérateur, un guide, une vie meilleure. Jésus constatait volontiers les bonnes dispositions de certains Gentils et les opposait à l'incrédulité des enfants d'Abraham. Mais le disciple comme le Maître savaient aussi que le salut devait venir d'Israël et que, loin d'emprunter aux doctrines religieuses des Nations, l'Évangile était justement destiné à leur être lumière de salut, à leur ouvrir la seule porte qui menât au Père<sup>1</sup>.

1. Cf. A. d'Alès, *Lumen vitae*, Paris, 1916.

## NOTE J

### SADDUCÉENS ET PHARISIENS

Ces noms ont donné lieu récemment à des controverses assez abstruses. L'expression de Pharisien (φαρισαῖοι, aram. *perichaya*, hébr. *peruchim*), signifie les « séparés », les « renvoyés », et cadre fort bien avec l'origine du parti que, d'après les travaux de J. Z. Lauterbach, nous estimons plus probable. M. Kaufmann Kohler, dans la *JE*, IX, 661, tient pour « séparatistes », sécessionnistes pratiquant l'ἰμῖα.

Dans son ouvrage *Pharisäer und Sadduzäer* (Francfort, 1912) R. Leszynski recourt pour expliquer le terme Pharisien au mot *perach*, *expliquer*, *interpréter* (cf. W. Bacher, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1905, I, p. 154 suiv.; II, 165 suiv.). Pharisien signifierait donc *interprète* et se serait dit d'abord, non de tout le parti des dévots à la Loi, mais du groupe qui voulait faire cadrer la tradition orale avec la Loi écrite et fonder celle-là sur celle-ci. Ce groupe, on le sait, finit par triompher, un siècle environ avant notre ère.

Pour ingénieuse qu'elle soit, cette conjecture se heurte au fait que « le mot *peruchim*, qui est passif, ne se plie pas sans peine au sens d'*interprète* » (G. H. Box, *ERE*, IX, p. 832, B). Surtout, elle est une pure conjecture qui s'oppose à la signification ancienne et traditionnelle du mot, très bien résumée dans Sieffert, *Pharisäer und Sadducäer*, *REP* <sup>3</sup>, XV, 281.

Le nom de Sadducéen est plus énigmatique. On en a cherché l'origine dans la dénomination *Zaddikim* (les justes), mais l'étymologie s'oppose nettement à cette conjecture. D'autres ont pensé à un Zadok ou Zaduk qui aurait été l'initiateur, ou le chef, du parti aristocratique, mais cette hypothèse est en l'air, aucun personnage de ce nom n'ayant laissé trace sérieuse dans l'histoire de ce temps, nonobstant Eduard Meyer, *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, Stuttgart, 1921-1923, I, p. 290-291.

A. Geiger suggéra dans son mémoire *Sadducäer und Pharisäer* (1863) de rapporter le qualificatif au prêtre Sadoc — parfois orthographié Sadduc (Sieffert, *REP* <sup>3</sup>, XV, 282) — qui joua un rôle considérable sous David et Salomon (I (vg. III) Reg., ch. 1 et 11). La plu-

part des auteurs se sont ralliés à cette manière de voir, que recommande surtout le passage célèbre d'Ezéchiel, xxiv, sur les « fils de Sadoc ». Sans adopter pour autant tout ce qu'on a édifié sur ce passage (voir A. van Hoonacker, *Les Prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel*, RB, 1899, p. 180 suiv., et E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, II-III, Malines, 1921, p. 411 suiv.), on doit reconnaître que, sous ce nom, le prophète désigne la race sacerdotale par excellence (Sur les prêtres Sadokites, et leur importance au temps de l'exil, R. H. Kennett, dans *ERE*, s. v. *Israel*, vol. VII, p. 451-452 (1914), et L. Desnoyers, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* de Toulouse, 1925, p. 66, 67 et notes). La version hébraïque de l'Ecclésiastique, LI, 12 (al. 17) insère un psaume de 14 stiques qui, s'il appartient au texte authentique, ce qui reste contesté (voir N. Peters, *Der... hebraeische Text des Buches Ecclesiasticus*, Freiburg in B., 1902, p. 304 suiv.) trancherait la question. Il y est dit :

Louez celui qui fait germer une Corne à la Maison de David,  
Car sa miséricorde est éternelle,  
Louez celui qui choisit un prêtre parmi les fils de Sadoc,  
Car sa miséricorde est éternelle.

D'où que soit venue d'abord l'application de l'expression « Sadocites, fils de Sadoc (Saddok), Sadducéens », au parti qui se recrutait dans la caste sacerdotale et en représentait les tendances principales, l'appellation était naturelle et l'on comprend que, sans y adhérer comme à une certitude, la presque unanimité des historiens se soit ralliée à cette hypothèse.



## BIBLIOGRAPHIE

---

Parmi les auteurs catholiques ayant traité en ces derniers temps toute cette matière, ou sa plus grande partie, on peut noter comme spécialement importants : J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910 (6<sup>e</sup> éd., 1927), Livres I et II (*Origines*) ; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs, 150 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ*, Paris, 1909 (*Messianisme*) ; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1910, 2 vol. : recueil considérable, débordant par son étendue géographique et chronologique l'ouvrage de Schürer ; L. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans la *Revue Biblique*, octobre 1900 ; avril, juillet 1901 ; janvier 1902 : articles importants ; J. Touzard, *La Religion d'Israël*, Paris, 1915 ; St. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, vol. I, Freiburg i. B., 1913.

On lira utilement aussi B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910 ; M. B. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910 ; E. Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des Apôtres*, Paris, 1900 ; Alb. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1912 : et les introductions, dissertations, etc., jointes à l'édition des textes de cette époque par MM. F. Martin, J. Viteau, etc.

Parmi les ouvrages d'auteurs non catholiques, le plus important est sans contredit celui d'Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, paru en 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> édition entre 1901 : vol. I, Introduction et histoire politique ; vol. II, 1907, les conditions intérieures ; et 1909 : vol. III, la Dispersion et la littérature Juive ; tables générales en 1911. Il existe une traduction anglaise de la seconde édition, beaucoup moins complète. Tous ceux qui écrivent sur cette époque sont débiteurs de Schürer.

Des autres livres très nombreux, les plus utiles semblent être ceux de G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898 : fait autorité en langue araméenne ; de W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentliche Zeitalter*<sup>2</sup>, Berlin, 1906 [3<sup>e</sup> éd. par H. Gressmann,

Tübingen, 1926]; et *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens...* Goettingen, 1913 [2<sup>e</sup> éd. 1921], et *Jesus der Herr, Nachtraege und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*, Goettingen, 1915; de W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*<sup>3</sup>, Strasbourg, 1903; de Paul Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903; de G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908; et surtout d'Alfred Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, vol. II (le I<sup>er</sup> est de B. Stade), Tübingen, 1914.

Parmi les ouvrages de langue anglaise, celui qui recouvre le plus exactement cette période est le recueil des conférences de W. Fairweather, *The Background of the Gospels, or Judaism in the period between the Old and the New Testament*, Edinburgh, 1908. Il faut signaler surtout, avec le livre ancien, mais encore utile de V. H. Stanton, *The Jewish and Christian Messiah*, Cambridge, 1886, les articles, introductions et études du Rev. R. H. Charles, et F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, London, 1914. L'article considérable de W. V. Hague, *The Eschatology of the apocryphal Scriptures*, dans le *Journal of theological Studies (JTS)*, XII, 1911, p. 57-98, est très influencé par l'école radicale allemande. S. Angus, *The Environment of Early Christianity*, New-York, 1915. W. O. E. Oesterley, *The Books of the Apocrypha, their origin, teaching and contents*, New-York, 1914. [Le livre le plus considérable qui existe en langue anglaise est maintenant celui de G. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2 vol., 1927. Il est le fruit d'un grand talent et d'un grand labeur, mais il porte parfois le caractère d'un plaidoyer autant que d'une histoire.]

Le livre du professeur protestant français, Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*<sup>4</sup>, Paris, 1892, se laisse encore lire.

Les textes principaux se rapportant à cette époque sont réunis en traductions soignées dans trois collections. dont deux forment corps et sont achevées; la troisième, due à des auteurs catholiques, ne contient que les ouvrages non canoniques et se compose de monographies consacrées à chaque ouvrage.

1<sup>o</sup> *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, éd. Emil Kautzsch, Tübingen, 2 vol., 1900. Le tome I contient les « apocryphes » (c'est-à-dire nos livres deutérocanoniques), plus le 3<sup>e</sup> livre d'Esdras, le 3<sup>e</sup> des Macchabées, la Prière de Manassé, la Lettre de Jérémie; le tome II contient les apocalypses, plus le

4<sup>e</sup> livre des Macchabées, les Psaumes de Salomon et quelques légendes.

2<sup>e</sup> *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, éd. R. H. Charles, Oxford, 2 vol., 1913. Le contenu et la distribution des matières sont à peu près les mêmes. Le second volume de la collection anglaise contient de plus l'histoire d'Ahikar, les *Pirké Aboth* et les fragments « Zadoqites » découverts par S. Schechter en 1910.

3<sup>e</sup> *Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*, publiés sous la direction de Fr. Martin; ont paru, de 1901 à 1911 : *le livre d'Hénoch* (F. Martin); *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien* (F. Nau); *Ascension d'Isaïe* (E. Tisserant); *les Psaumes de Salomon* (J. Viteau).

Une grande édition du texte complet de la *Mischna* avec traduction allemande et commentaire a commencé de paraître à Giessen en 1912 : *Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklærung*, éd. G. Beer et O. Holtzmann.

Touchant les infiltrations étrangères, en plus des ouvrages cités de B. Allo, E. Mangelot, H. Pinard de la Boullaye, H. A. A. Kennedy, etc., on peut mentionner les recueils de Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklærung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, 2<sup>e</sup> éd. 1924 (tr. anglaise : *Primitive Christianity and its non-jewish Sources*, Edinburgh, 1912), et *Der Einfluss des Mysterienreligionen auf das ælteste Christentum*, Giessen, 1913 (RVV, XIII, 1).

Les rapprochements pour l'Égypte ancienne ont été relevés (avec beaucoup de conjectures et d'arbitraire) par R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Strasbourg, 1901; *Poimandres*, Leipzig, 1904; on peut voir la décisive critique de Eng. Krebs dans l'appendice à son mémoire : *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1910. C. F. C. Heinrich (éd. E. von Dobschütz), *Die Hermesmystik und das Neue Testament*, Leipzig, 1918.

POUR L'ASSYRIE ET LA BABYLONIE, H. Zimmern et H. Winckler, 3<sup>e</sup> éd. de Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, et Alf. Jeremias. — Critique dans l'article BABYLONE ET LA BIBLE, du *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, vol. I, col. 327-390, par Alb. Condamin; et P. Karge, *Babylonisches im Neuen Testament*, Münster, 1913.

Pour l'Iran et la Perse, voir, outre les travaux de James Darmesteter (en particulier la *Préface* au vol. III de sa trad. de l'Avesta, Paris, 1893), de J. H. Moulton, et de N. Soederblom, *La Vie future*

*d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901, les mémoires du P. Lagrange, résumés dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique : IRAN (RELIGIONS DE L')*, vol. II, col. 1103-1135, et de MM. Albert Carnoy, *Christus*<sup>3</sup>, Paris, 1921. ch. vi ; F. Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity, being Studies in Religions History from 330 B. C. to 330 A. D.*, Cambridge, 2 vol., 1915 ; et J. Labourt, *Où en est l'Histoire des Religions ?* vol. I, Paris, 1911.

POUR L'HELLÉNISME ET LE SYNCRÉTISME SYRO-HELLÉNIQUE, Paul Wendland, *Die hellenistisch-roemische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*<sup>23</sup>, Tübingen, 1913. — La question est fort bien traitée dans J. Lebreton, *Origines*<sup>6</sup>, Livre I, p. 1-99 et *passim*. Voir aussi St. von Dunin-Borkowski, *Hellenistischer Synkretismus und Christentum*, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, vol. XCII, 1912, p. 388 sqq., 520 sqq. N. Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Citta di Castello, 1922. Cf. aussi *DTC*, VIII, 2, 1925, *Judaïsme*, col. 1652-1668, E. Dennefeld.





LIVRE III

**JÉSUS. — LE MESSAGE**



## CHAPITRE PREMIER

### LES DÉBUTS. — L'ÉCONOMIE DU MESSAGE

#### 1. — Jean Baptiste.

« La 15<sup>e</sup> année du règne de Tibère César<sup>1</sup> », — disons, en adoptant la chronologie établie par Ferd. Prat<sup>2</sup> : la 26<sup>e</sup> année de notre ère, — Ponce Pilate étant lieutenant-gouverneur de la Judée, les fils d'Hérode le Grand, Hérode Antipas et Philippe, tenant leurs principautés du Nord et de l'Est de la Terre Sainte, Joseph Caïphe exerçant depuis huit ans déjà, sous les yeux et la haute main de son beau-père Hanan, le souverain pontificat, « Jean le Baptiseur<sup>3</sup> fut dans le

1. Lc., III, 1.

2. *La date de la Passion et la durée de la vie publique de Jésus-Christ* dans *Recherches de Science Religieuse*, janvier 1912, p. 82-104. Cette date compte l'avènement de Tibère non de la mort d'Auguste (19 août 767 de Rome = 14 A. D.), ce qui fixerait la quinzième année entre le 19 août 28 et 18 août 29 A. D. ; mais de l'association de Tibère à l'empire. Cette association qui comportait pour l'adopté dans les Provinces une autorité égale à celle de son père adoptif, eut lieu entre les ans 11 et 13 A. D., plus probablement au début de l'an 12 = 765 de Rome. L'alternative entre les années 12 et 14 A. D. n'épuise d'ailleurs pas les hypothèses vraisemblables. Cichorius (Z.N.T.W., 1923, p. 17 suiv.) a fait observer que « presque partout en Orient on comptait à la macédonienne, avec jour de l'an en octobre et en antidatant comme en Égypte, c'est-à-dire en datant de la première année du souverain dès que l'avènement était ratifié. Or l'avènement de Tibère est certainement notifié en octobre 14 après Jésus-Christ. Donc la deuxième année de Tibère a commencé pour les Syriens en octobre 14, sa quinzième année en octobre 27 » ; E. Cavaignac, *Chronologie*, Paris, 1925, p. 198.

3. Mc., I, 14. Ὁ βαπτίζων est ici un titre, comme l'article l'indique assez. Josèphe, dans la notice brève qu'il consacre à Jean, *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 2, le met en scène comme « Jean, appelé le Baptiste ».

désert prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés ».

En conformité avec la grande tradition des prophètes qu'il rouverait par-dessus une coupure de plusieurs siècles, mais en quel contraste avec le milieu des scribes et la piété pharisaïque, le fils de Zacharie, par sa personne et sa parole, fit sensation. Vêtu d'un manteau de poil de chameau, une ceinture de cuir, à la façon d'Élie<sup>1</sup>, autour des reins, vivant des maigres ressources que le désert lui offrait, sauterelles et miel sauvage, Jean prêchait la pénitence avant même d'ouvrir la bouche.

Au lieu d'annoncer les revanches sur les Gentils chères aux rêveurs d'apocalypse, son message visait une conversion réelle, et d'abord l'exigeait des fils d'Israël. Dans une langue dont la rudesse était atténuée mais non abolie par l'usage prophétique, il exhortait les foules à une pénitence effective. Le jugement était proche, « la hache, mise à la racine de l'arbre, prête à couper, pour être jeté au feu, tout plant stérile ».

Race de vipères, qui vous a enseigné à fuir devant la colère (de Dieu) qui approche? Faites donc de dignes fruits de pénitence et n'allez pas vous dire en vous-mêmes : « Nous avons pour père Abraham<sup>2</sup> ! »

Les vrais fils de ce grand ami de Dieu, ce sont ceux qui, comme lui, « marchent en présence du Seigneur et sont parfaits » dans leur voie. Des justes de cette espèce, Dieu peut en susciter chez tout ce qui porte un cœur d'homme : ce cœur fût-il « de pierre », Dieu peut le changer en un « cœur de chair », sensible à son amour et à sa crainte<sup>3</sup>.

A ceux que sa parole avait touchés, le prophète ordonnait, non des observances extraordinaires, mais de justes réparations, des résolutions pleines de modération et de sagesse<sup>4</sup>. Et de la conversion véritable le signe sensible consistait en

1. II (IV) Reg., I, 18.

2. Mt., III, 7-9a = Lc., III, 7-8a.

3. Gen., XVII, 1; Mt., III, 9b; Lc., III, 8b; Ezech., XXXVI, 26.

4. Lc., III, 10-15.

un baptême, qui devint vite, soit à cause de l'importance que lui attribuait Jean, soit à cause de son caractère visible, le point central du mouvement suscité par le nouveau prophète. Nous savons par Jésus lui-même, que c'est sur l'origine divine et, partant, sur la réception de ce baptême, que le partage s'opérait dans la vaste foule qui « de toute la Judée et de Jérusalem » affluait vers Jean. Si personne ne s'avisait de contester en public l'inspiration du Baptiste, un certain nombre de ses auditeurs, « des scribes, des pharisiens » en général, se réservaient<sup>1</sup>. Et, en raison de ce doute, à cause aussi probablement qu'ils redoutaient la « confession des péchés » accompagnant le baptême, ces guides du peuple se soustrayaient à l'humiliation salutaire du rite. La masse des simples, et jusqu'à des publicains, « rendaient gloire à Dieu » et s'y soumettaient.

Il est difficile de préciser la part personnelle que Jean prenait dans la cérémonie, qui comportait sûrement une immersion au moins virtuellement totale, dans le Jourdain, d'abord, et postérieurement dans les belles fontaines de « Aïnôn près de Salim<sup>2</sup> ». Mais le sens général du baptême ressort du rite lui-même, qui est naturellement une purification, et du but de préparation au jugement messianique que Jean lui donnait<sup>3</sup>. Cette purification exemplaire était, en effet, comme toute la mission dont elle constituait pour ainsi dire le sacrement, orientée vers l'avenir. Non vers un terme lointain et indéterminé, mais vers une crise proche, décisive, un « jugement de Dieu », dont l'instrument providentiel serait

1. Lc., vii, 29-30, coll. Mt., xxi, 23-27; Lc., xx, 1-8.

2. Jo., iii, 23, 24. L'identification de ces fontaines reste douteuse. Voir Lagrange, *RB*, 1895, p. 502-512; l'article *Salim* d'Eb. Nestle dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, p. 550-551; et D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste, Études historiques et critiques*, Paris, 1922, p. 220 suiv. ΑΙΝΩΝ Η ΕΠ'ΥΣ ΤΟΥ ΣΑΛΙΝ figure dans la carte mosaïque de Mādaba, entre le Jourdain et Naplouse. Cf. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*<sup>3</sup>, Gütersloh, 1924, p. 98 suiv.; 250 suiv.

3. Sur la question théologique, voir H. Houbaut, *Jean-Baptiste (Baptême de)*, dans le *Dictionnaire de Théologie*, Vacant-Mangenot-Amann, vol. VIII, I, col. 646-656, 1924; sur les précédents et les analogies juives et païennes, A. d'Alès, *Initiation chrétienne* dans le *Dictionnaire Apologétique*, vol. II, col. 807-814, 1913.



le Messie. A ce messenger divin, plus grand que lui et dont il n'était pas digne d'être le serviteur, « de délier », dans l'humble posture familière, « la courroie qui retenait ses sandales<sup>1</sup> », Jean préparait les voies. Il était le courrier détaché en avant du cortège royal pour faire mettre en état les chemins, élargir les pistes, adoucir les rampes. D'autres comparaisons aidaient le Baptiste à définir la portée de son rôle : lui, amassait les gerbes en vue du triage, un autre tiendrait le van pour séparer définitivement le grain de la balle. Lui baptisait dans l'eau qui lave le corps; le baptême spirituel qui purifie l'âme et dévore les fautes à la manière d'un feu, était réservé à celui qui allait venir<sup>2</sup>.

Jean émut les foules. Son régime austère, le désintéressement avec lequel il déclinait les titres de Messie, d'Élie, de Prophète<sup>3</sup>, que la vénération publique était prête à lui décerner, sa hardiesse à flétrir le mal moral sans acception de personnes, lui concilièrent une grande autorité. L'Évangile nous montre dans son auditoire des membres des cercles éclairés de Jérusalem, à côté de païens : soldats romains, fonctionnaires, gens de toute sorte. Le tétrarque de Galilée, Hérode Antipas, était lui-même justiciable du grand redresseur de torts. Jean lui reprochait d'avoir pris Hérodiade, femme de son frère, et de vivre maritalement avec elle<sup>4</sup>. Le prince répondit par un coup de force, mettant le hardi prédicateur en lieu sûr. Les raisons politiques signalées par Josèphe s'ajoutèrent-elles aux instances d'Hérodiade pour provoquer ce résultat? Cela est fort probable et cadre parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs du caractère soupçonneux d'Antipas<sup>5</sup>. Mais le régime de la prison ne

1. Mc., I, 7; κύβας λύσει τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.

2. Mc., I, 8; Mt., III, 12; Lc., III, 16c-18.

3. Jo., I, 19, 28. Élie était attendu comme précurseur du Messie d'après les paroles de Malachie III, 23-24, reprises et complétées dans l'Écclesiastique de Jésus fils de Sirach, LXVIII, 10. Sur les croyances des rabbins à ce sujet, voir Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 210-212.

4. Le texte de Mc., VI, 17 porte « la femme de Philippe son frère ». Voir ci-dessous, p. 339, la note K, *Hérodiade, femme de Philippe*.

5. « Hérode craignait qu'il (Jean) n'usât de son ascendant pour les porter (les Juifs) à quelque émeute, car ils semblaient tout faire sur ses conseils. Il jugea donc bien préférable, devant que rien fût tenté par lui, de la

parvint pas à clore cette bouche importune, dont le tétrarque continuait, par ailleurs, d'apprécier la libre sagesse. C'est à contre-cœur et par un point d'honneur que les mœurs du temps nous aident à comprendre, sans assurément en pallier l'horreur, que le prince abandonna enfin le Baptiste à la haine féroce de la mère de Salomé<sup>1</sup>.

Mais auparavant, tandis qu'il prêchait librement, Jean avait su discerner parmi ses auditeurs un certain nombre de disciples auxquels il donna une formation ascétique et spirituelle consistant en « force jeûnes, et des oraisons » (οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, Lc., v, 33). Il leur enseigna également une manière de prier particulière (Lc., xl, 1). Parmi ceux qui subirent sa discipline, plusieurs devinrent apôtres de Jésus, et des principaux : André et Pierre, Jacques et Jean, Nathanaël. D'autres restèrent attachés à la personne de leur premier maître pendant la captivité de celui-ci, et après sa mort. Nous discernons çà et là, dans les évangiles, l'écho de gens qui opposaient les disciples à ceux du Nazaréen, voire le nouveau Maître à l'ancien : les habitudes d'austérité des Joannites étaient comparées à la formation plus humaine des suivants de Jésus<sup>2</sup>. Jean lui-même, dans sa prison, informé par des amis chagrins, ou déconcerté par certaines modalités inattendues du « jugement » messianique qu'il avait prédit, éprouva-t-il le besoin d'éclairer une foi moins ébranlée qu'étonnée<sup>3</sup>? Voulut-il simplement procurer à des disciples encore hésitants le bénéfice d'une explication décisive de Jésus? Toujours est-il qu'il

prévenir en le faisant mourir, etc... » ; *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 2 : comparer la réponse de Jésus à ces Pharisiens lui disant qu'Hérode en voulait à sa vie : « Allez, et dites à ce renard : voici que je chasse les démons et que je guéris aujourd'hui et demain ; et le troisième jour je suis au terme, τελειοῦμαι » ; Lc., XIII, 31-32.

1. Mc., vi, 14-29 ; Mt., xiv, 1-12 ; Lc., ix, 7-9. Ces textes ont été traduits intégralement plus haut, pages 97-98.

2. Mc., ii, 18-22 ; Mt., ix, 14-17 ; Lc., v, 33-39.

3. Certaines actions de Jésus avaient bien frappé d'étonnement, non seulement son père adoptif, mais sa mère elle-même (καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν) [Marie et Joseph]... καὶ αὐτοὶ [Marie et Joseph] οὐ συνῆκαν τὸ βῆμα, etc... Lc., ii, 48, 50). On peut comparer aussi les vicissitudes de la foi chez les apôtres. Voir *infra*, p. 316.

envoya certains des siens demander à l'Élu de Dieu un témoignage personnel : « Es-tu celui qui doit venir? devons-nous en attendre un autre<sup>1</sup>? » La réponse du Christ persuada sans doute ceux qui l'entendirent. Quelques-uns des autres ne surent pas, à ce qu'il semble, écarter de leur voie le scandale occasionné par les gestes d'un Messie à ce point différent de l'attente commune. Le fait est que vingt ans après, à Éphèse, le brillant docteur alexandrin Apollos, « ne sachant encore que le baptême de Jean », connaît déjà « la voie du Seigneur » Jésus, prêche avec ardeur ce qu'il en sait et accepte volontiers, d'anciens mais simples chrétiens, le supplément d'informations que ceux-ci lui proposent. Dans la même ville, sans que nous puissions établir un lien certain entre les deux faits, mais après l'achèvement de l'instruction chrétienne d'Apollos et son départ pour Corinthe, saint Paul rencontre une douzaine de « disciples » qui ignorent tout de la venue du Saint-Esprit, n'ayant été initiés, eux aussi, « qu'au baptême de Jean ». Ces humbles fidèles acceptent d'ailleurs, comme le disert Alexandrin, l'explication que leur fournit saint Paul du caractère préparatoire et figuratif du baptême de leur premier maître. Instruits, « baptisés au nom du Seigneur Jésus », ils reçoivent par l'imposition des mains de l'apôtre, avec le Saint-Esprit, l'effusion des dons charismatiques qui accompagnait souvent alors la confirmation. Plus tard encore, au début de son évangile, Jean estime utile de rappeler, avec preuves à l'appui, que le Baptiste « n'était pas la Lumière, mais envoyé par Dieu pour rendre témoignage à la Lumière véritable », qui est Jésus (Jo., I, 6-8)<sup>2</sup>. Ces faits si intéressants<sup>3</sup> montrent que, si la fusion des disciples formés par Jean avec ceux de Jésus mit longtemps à se faire, aucune animosité

1. Mt., XI, 2-3 = Lc., VII, 18-19.

2. La survivance, à la fin du premier siècle, de milieux apparentés au christianisme, où l'on était au moins tenté de voir en Jean Baptiste le Messie, semble être l'once de vérité qu'il faut reconnaître à la thèse de M. G. Baldensperger dans son ouvrage sur le quatrième Évangile. Cf. sur Jean Baptiste dans le quatrième Évangile, la dissertation de Walter Bauer, *Das Johannes-evangelium*<sup>2</sup>, Tübingen, 1925, p. 14-16.

3. Sur les « Disciples de Jean » dans la suite des temps, voir ci-dessous, p. 341, la note L, les *Disciples de Jean Baptiste*.

ne subsistait entre les deux groupes. Et tout au contraire, puisque les Joannites d'Éphèse sont, virtuellement, des chrétiens<sup>1</sup>.

Cette imposante figure de Jean Baptiste, dans la pénombre deux fois mystérieuse où la relèguent l'indigence de nos informations et sa propre humilité, n'en ouvre pas moins l'histoire évangélique qui, sans elle, resterait une énigme indéchiffrable. Jésus n'eut pas à inaugurer le mouvement religieux qu'il domina de si haut : des âmes fidèles, en grand nombre, étaient déjà touchées quand il entra dans sa carrière publique. Plusieurs avaient commencé de subir une maîtrise spirituelle qui les préparait à accepter la sienne. L'insistance avec laquelle on nous dit qu'apprenant l'arrestation de Jean, Jésus commença son ministère en Galilée<sup>2</sup>, et les remarques d'Hérode Antipas<sup>3</sup>, montrent à l'évidence que, si Jésus n'attendit pas cet événement pour annoncer en Judée la Bonne Nouvelle<sup>4</sup>, il approuva, en s'y engageant, la route ouverte par le Baptiste, et se substitua à ce dernier dans un champ où lui-même

1. Actes, xviii, 24-28; xix, 1-8. La réplique des Joannites d'Éphèse à Paul qui leur demande : « s'ils ont reçu le Saint-Esprit quand ils ont fait acte de croyants? — Mais nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit! » ne peut s'entendre de l'existence même d'un Esprit divin, mais de l'avènement, de l'effusion de cet Esprit prédits par leur maître Jean Baptiste, Mc., i, 8; Lc., iii, 16. Tout le contexte impose ce sens, que la leçon du Codex Bezae D : Ἄλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἄγιον λαμβάνουσιν τινὲς ἠκούσαμεν, exprime en clair. Voir l'état du texte dans F. Blass, *Acta Apostolorum*, ed. philologica, Goettingen, 1895, p. 203; H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*<sup>5</sup>, Goettingen, 1913, p. 272-273; A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*<sup>2</sup>, Bonn, 1921, p. 166-167. Sur tout cet épisode d'Apollos et des Joannites d'Éphèse, J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament*, Paris, 1925, p. 212 sqq., 220 sqq., 241.

2. Mc., i, 14-16; Mt., iv, 12-18.

3. Mc., vi, 14-16; Lc., ix, 7-10; Mt., xiv, 1-2. Il ressort des réflexions d'Hérode, et de celles de ses serviteurs, que la prédication de Jésus succéda, en gros, à celle de Jean Baptiste. Mais cette impression globale n'exclut nullement une période assez brève de recouvrement. C'est presser trop les textes que d'en tirer le contraire, comme le fait H. M. Treen, *Jesus and John the Baptist*, dans *The Expository Times*, août 1924, p. 521-522.

4. Jo., iii, 24.

n'avait pas encore semé. Aussi, le trait sur lequel appuient à l'envi les évangélistes, parlant du Précurseur, c'est le désintéressement. Dès le premier contact public, quand « afin d'accomplir toute justice » et rendre témoignage à l'inspiration qui guidait le fils de Zacharie, Jésus vint se présenter à Jean pour être baptisé, ce dernier, loin de se prévaloir de cette marque de déférence, ou de chercher à s'attacher comme disciple le Nazaréen, ne céda qu'à regret à l'insistance de Celui dont la grandeur unique ne lui échappait pas. « C'est renverser les rôles », affirmait-il<sup>1</sup>. A Jean plus qu'à tout autre nous devons sans doute de connaître l'intervention de Dieu désignant le nouveau baptisé comme son Fils bien-aimé<sup>2</sup>. Dès lors, le prophète ne laissa pas échapper une occasion de rendre témoignage à « l'Agneau de Dieu », à « l'Époux ». Jean, fils de Zébédée, a, le mieux de tous, ayant été lui-même auditeur du Baptiste, compris la portée et fait ressortir la noblesse singulière de cette coûteuse probité. Il nous montre deux disciples de Jean (André et le narrateur lui-même?) acheminés par lui vers Jésus<sup>3</sup>. Il nous a gardé le mot charmant qui met une lumière sur la face austère de son premier maître « Surgit une discussion entre disciples de Jean et Juifs<sup>4</sup> touchant la purification baptismale. Ils vinrent donc vers Jean et lui dirent : Maître, celui qui était avec toi au delà du Jourdain, auquel tu as rendu témoignage, le voici qui baptise et tous vont à lui! » Faisant alors allusion au rôle de l'ami familier qui dans les noces judéennes<sup>5</sup> tenait pour un temps la place du marié, prenait les renseignements, accomplissait les formalités, pour s'effacer quand il avait introduit les futurs époux dans la chambre nuptiale :

« Celui qui a l'épousée, répondit Jean, c'est l'époux. Son ami, debout au dehors et qui l'écoute, se réjouit cordialement quand il

1. Mt., III, 13-16.

2. Mc., I, 9-12; Mt., III, 16-17; Lc., III, 21-22.

3. Jo., I, 35-41.

4. Sur le sens de cette expression, voir W. Lütgert, *Die Juden im Johannesevangelium*, dans les *N. T. Studien G. Henrici...* dargebracht, Leipzig, 1914, p. 147-155.

5. Sur ce rôle, article *Marriage* dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, p. 137 B (G. M. Mackie et W. Ewing).



entend sa voix : cette joie est la mienne, et elle est parfaite. Il faut qu'il croisse, lui; moi, que je disparaisse<sup>1</sup>. »

De sa prison même, nous le rappelions à l'instant, le Baptiste dépêchera au Maître, pour obtenir de lui une déclaration plus explicite, quelques-uns de ses fidèles.

## 2. — Les débuts du Ministère de Jésus.

Le baptême de Jésus par Jean marque authentiquement, dans la plus ancienne tradition chrétienne, le point de départ, autorisé par Dieu même, de la mission publique du Sauveur<sup>2</sup>. C'est aussi le trait majeur qu'ont retenu nos récits évangéliques. Les faits y sont présentés dans une vue d'enseignement, la perspective étant plus étroite et rapportée à la seule personne de Jésus, en saint Marc, plus large et indéfinie, chez les autres<sup>3</sup>. La trame historique est partout la même; pas plus que ne le sera la résurrection, le baptême n'est décrit : tout ce qu'on pourra dire, allant au delà du rite essentiel, sera donc conjecture ou fiction postérieure<sup>4</sup>. Le mouvement d'humble recul du Baptiste une fois vaincu par l'insistance du Seigneur, et celui-ci baptisé, dans le geste même d'émersion<sup>5</sup> ou la prière qui suivit immédiatement<sup>6</sup>, le signe naguère promis à Jean<sup>7</sup> lui est donné. Les cieux « se fendent »; symbole visible de l'invisible Esprit de Dieu, une colombe descend sur le baptisé, qu'une voix céleste proclame le « Fils bien-aimé, où (Dieu) a mis sa complaisance<sup>8</sup> ». De ce signe, Jésus et Jean sont les

1. Jo., III, 29-30.

2. Ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου, Act., I, 22.

3. Sur ces modalités, et les discussions auxquelles elles ont donné lieu, voir M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*<sup>2</sup>, 1920, p. 9-14.

4. Certains de ces traits, tels que l'apparition d'un feu sur les eaux du Jourdain, sont très anciens : on le trouve, sous des formes analogues, dans le *Dialogue* de saint Justin, ch. LXXXVIII, l'*Évangile* attribué aux Ébionites par saint Épiphane, *Panarion*, Haer., XXX, 13, 7 (éd. K. Holl, dans le *CB*, vol. I, p. 350-351), etc.

5. Καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος, εἶδεν.

6. Καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου.

7. Jo., I, 32-34.

8. Mc., I, 10-11; Mt., III, 16-17; Lc., III, 21b-22; Jo., I, 32-35.

seuls bénéficiaires certains : d'autres témoins ne sont pas pour autant exclus ; mais ceux-là suffisent. Le meilleur commentaire de ces faits, et la clef de la façon dont la chrétienté les interpréta dès l'origine, est dans le commandement final du Seigneur, et la liturgie baptismale, trinitaire, qui en découle : « Rangez toutes les nations sous votre discipline, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit<sup>1</sup>. » Dorénavant, celui que les récits de l'enfance nous avaient toujours présenté comme l'Élu de Dieu, est avoué officiellement et proclamé tel par le Père et par l'Esprit, le Baptiste étant, de cette reconnaissance, l'irréfragable témoin. Ce n'est pas, assurément, le commencement du Messie ; c'est « le commencement de l'Évangile de Jésus Christ<sup>2</sup> ».

Après son baptême, tandis que Jean marchait vers l'achèvement tragique d'une carrière dont il est impossible de fixer l'exacte durée, mais qui fut moins courte qu'on ne l'imaginerait sur l'impression d'une lecture superficielle des évangiles, Jésus ne regagna pas de suite Nazareth. Suivant une inspiration impérieuse de l'Esprit dont son âme humaine venait de

1. Mt., xxviii, 19.

2. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Mc., i, 1. On commet donc une lourde erreur, et l'on méconnaît le caractère des récits, en y décelant, comme certains hérétiques anciens suivis par des critiques modernes, ou l'onction constituant Jésus Messie, ou la révélation que Dieu lui aurait faite qu'il l'était.

La première de ces vues n'est nullement celle de la « tradition apostolique », quoi qu'en dise M. Alfred Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, I, p. 407. La preuve apportée [ « Actes, x, 38, Ἰησοῦν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Dans le contexte, Pierre, qui prononce ce discours se réfère explicitement au baptême de Jean » (*ibid.*, p. 407, n. 2)] est inopérante. Après avoir dit que « Dieu ne fait pas acception de personne », et que « Jésus Christ, par lequel il a envoyé aux fils d'Israël la bonne nouvelle de la paix, est le Seigneur de tous », Pierre ajoute : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par « la Galilée, après le baptême que prêchait Jean : Jésus de Nazareth. « comment Dieu l'a consacré par l'Esprit Saint et la puissance, et qu'il « passa en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient accablés « par le diable, etc. » Il est clair que la consécration (ἔχρισεν) porte sur l'ensemble de l'activité charismatique de Jésus, qui commença de se manifester publiquement en Galilée, après le baptême que prêchait Jean. Le lien qu'on veut établir entre ce baptême et l'onction du Christ, est imaginaire.

recevoir une effusion plénière<sup>1</sup>, il alla se préparer, dans une des régions désertes qui avoisinent le Jourdain, à remplir la place que le fils de Zacharie refusait d'usurper. Ce que fut cette longue retraite de quarante jours, les récits des Synoptiques nous le laissent entendre plus qu'ils ne nous le disent. Jésus pria, jeûna, vécut « avec les bêtes », fut tenté par Satan, enfin servi par les anges. C'est en quelques traits le programme providentiel de tout héros de l'ordre spirituel : initiateur, réformateur, prophète<sup>2</sup>. Jésus, qui devait être tout cela, se soumit réellement à ces humiliations et à ces conditions. La prière était, nous le verrons, la respiration même de sa vie; mais le jeûne, le contact hostile ou sournois d'animaux sauvages<sup>3</sup>, la suggestion extérieure du moindre bien, du mal moral, tout cela était lourd à la plus fine et délicate nature humaine qui fut jamais.

Parmi ces tentations, que Marc et Luc nous représentent comme chroniques, les principales furent celles qu'employa le Malin Esprit pour faire dévier vers un messianisme charnel et voyant, la volonté de celui dans lequel il pressentait un redoutable adversaire. Les deux évangélistes<sup>4</sup> qui nous les ont racontées, d'après le Maître lui-même, seul en état de les résumer pertinemment, les groupent en trois séries, ou, si l'on veut, ordonnent en trois scènes ce drame spirituel<sup>5</sup>.

Voulant profiter de la faiblesse d'un pénitent exténué par le jeûne, le Tentateur fit d'abord passer devant l'imagination de Jésus les perspectives les plus troublantes pour une grande âme : « Si tu es Fils de Dieu, dis que ces pierres se changent en pain ! » Autant dire : « Use à ton avantage, mais d'abord use, de la puissance merveilleuse qui est en toi ! » La sentence scripturaire qui rappelait à tout Israélite fidèle la primauté de

1. Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἐπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ. Lc., IV, 1.

Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Mc., I, 12.

2. Voir la note M, *l'Épreuve du Héros*; ci-dessous, p. 343.

3. Ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Mc., I, 13.

4. Mt., IV, 3-11; Lc., IV, 2c-13.

5. Sur le caractère réel de ces tentations (extérieur ou intérieur) que Maldonat, *Commentarii in IV Evangel.*, Mussiponti, 1596, I, col. 97, F, laisse indécis, on peut voir Alfred Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924, p. 37 suiv.

la vie spirituelle, suffit à écarter la suggestion, sans que pour autant, le Maître se découvrit : « L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole proférée par Dieu<sup>1</sup>. » Puis voici Jésus sur le faite du Temple, face au peuple d'Israël : « Si tu es le Fils de Dieu, s'entend-il dire, jette-toi en bas ! » Fais le geste qu'on attend du Messie, donne le signe du ciel tant escompté<sup>2</sup>. Qu'as-tu à craindre ? N'est-il pas écrit :

A ses anges, il a donné mandat pour te garder,  
et ils te soutiendront sur leurs mains,  
crainte que du pied tu ne donnes contre la pierre?...

« Il est écrit aussi, repartit Jésus : tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu<sup>3</sup>. » Jouant le tout pour le tout, le Tentateur fit enfin passer, en un clin d'œil<sup>4</sup>, comme d'une cime élevée<sup>5</sup>, devant les yeux du Nazaréen, la vision des empires et de la gloire humaine, puis, provocateur et sûr de lui, il offrit, contre un hommage à lui rendre, de partager avec son impénétrable adversaire cet empire et cette gloire : « car tout cela est de mon domaine, et je le donne à qui je veux ». Mais Jésus chassa l'impudent. « Arrière, Satan ! Car il est écrit : le Seigneur ton Dieu, tu l'adoreras et tu le serviras, lui seul<sup>6</sup> ! » Vaincu, le Fort armé s'éloigna, du moins pour un temps<sup>7</sup>. Ce qu'il faut retenir de cet épisode d'une si haute portée, dont tel ou tel détail demeure mystérieux, c'est que la question du Messie et du Règne de Dieu était dès lors po-

1. Mt., iv, 3-4 ; Lc., iv, 3-4 et Deuter., viii, 3.

2. Mt., xvi, 1 ; Mc., viii, 11 et voir Jo., vii, 4 et 27. Wellhausen compare la tentation avortée de Simon le Mage pour voler dans les airs, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 10. Détails dans le mémoire de G. H. L. Hall, *Simon Magus*, ERE, XI.

3. Mt., iv, 5-8 ; Lc., iv, 9-12 et Ps. xci (xc), 11 ; Deuter., vi, 16.

4. Ἐν στιγμή χρόνου. Lc., iv, 5.

5. Ὅρος ὑψηλὸν λίαν. Mt., iv, 8.

6. Mt., iv, 8-10 ; Lc., iv, 5-9, avec des différences modales très intéressantes, et Deuter., vi, 13.

7. « Le diable s'éloigne de lui jusqu'au temps favorable » ἄχρι καιροῦ, Lc., iv, 13. Ce temps favorable, cette « heure de la puissance des ténèbres » ἡ ἔξουσία τοῦ σκότους, Lc., xxii, 53, le Malin crut les retrouver au moment de la Passion du Christ.

sée devant le Maître et forma la trame des tentations qui l'assaillirent.

L'emprisonnement du Baptiste laissa, peu après, tout le champ libre au Nazaréen. Venant donc en Galilée, il commença d'y prêcher la pénitence et l'approche du Royaume de Dieu. Jésus avait alors trente ans, ou à peu près. On le croyait fils de Joseph, un charpentier de Nazareth. Sa mère Marie, ses « frères et sœurs » — cousins et parents proches, que l'usage du pays permettait et que la langue araméenne, alors parlée en Judée, forçait souvent d'englober sous ce titre<sup>1</sup> —

1. Dans son excellente dissertation sur les « Frères du Seigneur » (*Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 72-90), le P. Lagrange fait observer que l'expression, reçue dans la chrétienté primitive et désignant un groupe particulier, de « Frères du Seigneur, « οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου », est la traduction grecque d'une expression araméenne. Or, en araméen, comme en hébreu, le mot frère : *ah* (aram. *aha*) signifie certainement non seulement frère au sens propre, de père et de mère, mais demi-frère, de père ou de mère, et encore proche parent, cousin germain, neveu. Abraham dit à Lot : « Puisque nous sommes frères » (*Gen.*, xiii, 8). Or Lot était son neveu. Laban dit à Jacob : « Puisque nous sommes frères » (*Gen.*, xiv, 14-16). Or Jacob était son neveu. Eléazar et Keis sont frères. Eléazar ne laisse que des filles; elles sont épousées par les fils de Keis, « leurs frères » (I *Paral.*, xxiii, 21, 22); ici les frères sont des cousins germains. Après la mort de Nadab et d'Abiu, Moïse dit aux fils d'Oziel : « Enlevez le corps de vos frères » (*Lev.*, x, 4), c'est-à-dire de vos cousins... (nombreux autres exemples). Il faut noter que ni l'hébreu, ni l'araméen ne possédant de mot pour dire « cousin », le terme de frère s'imposait dans bien des cas... Le mot de frère était tout à fait indispensable pour indiquer un groupe de cousins d'origine différente. Il est donc certain que si Jésus avait des cousins, et surtout s'ils n'étaient pas nés de la même mère, on ne pouvait, en araméen, les appeler autrement que ses frères. Naturellement, « les frères » pourraient désigner à la fois des frères et des cousins, mais cette hypothèse n'a pas grand intérêt dans la question, parce que si le mot « frères » peut comprendre les cousins, on n'a plus aucun argument pour soutenir que les frères de Jésus étaient vraiment ses frères » (Lagrange, *loc. laud.*, p. 73). En effet, tous les textes suggèrent impérieusement que Marie n'eut pas d'autre enfant. M. Loisy lui-même reconnaît que « le sentiment commun des exégètes catholiques (voyant dans les paroles de Marie, Luc., i, 34, l'intention de garder une virginité perpétuelle) ne peut être qualifié d'arbitraire. Aucun passage de l'Évangile et des Actes n'y contredit; car s'il y est question des frères de Jésus, on ne les présente jamais comme fils de Marie, et il est à noter qu'on n'en cite jamais un en particulier, pas même Jacques, comme frère du Seigneur »,



étaient connus des gens de Galilée, et nous avons les noms de plusieurs<sup>1</sup>. A cette époque, les particularités de l'enfance du nouveau prophète étaient ignorées du public : presque seule, mais très fidèlement, sa mère gardait et repassait dans son cœur, pour les dire en leur temps, le souvenir de ces choses admirables. Joseph avait disparu. C'est donc fort de la seule autorité à lui conférée par l'appel divin et le témoignage de Jean, que le jeune Maître Galiléen commença d'annoncer la Bonne Nouvelle. Il le fit dans un milieu déjà touché par les prédications du Baptiste et en adoptant les formules de ce dernier : aussi bien, elles étaient traditionnelles. Mais il ne se donna pas pour le continuateur de celui qui lui avait frayé les voies, et, en particulier, il semble avoir laissé tomber, dans la pratique de son ministère personnel, le Baptême figuratif auquel, avec tant d'autres, il s'était lui-même soumis<sup>2</sup>.

Dès le début, en effet, Jésus mêla sa personne à son œuvre. Le témoignage qu'il se rendit, et que nous aurons à exposer plus loin, date des premiers jours du ministère en Galilée. A s'en tenir à l'histoire, on peut soutenir qu'il est impossible de préciser comment, et à quelle époque, la conviction qu'il était le Messie s'imposa à la pensée de Jésus. Mais il est certain, par la seule histoire, que cette pensée était mûre quand le Maître commença de prêcher l'Évangile<sup>3</sup>.

*Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1907, I, p. 290, 291. Pour plus de détail, voir Alfred Durand, *Art. Frères du Seigneur*, *DAFC*, vol. II, col. 131-148. Dans tout le monde Indo-Européen, les membres de l'unité religieuse et sociale à base familiale : caste, curie, phratric, sont des « frères » : frater, sanscr. bhratâr, zend bratar, grec φρατήρ, etc. Plus tard, les frères utérins sont appelés en grec ἀδελφοί (δελφός), mais ailleurs cette différenciation est tardive ou n'eut jamais lieu.

É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, etc., Paris, 1916; s. v. φράτωρ, δελφός; pp. 1036; 175.

I. Mc., vi, 3; et voir xv, 47-xvi, 1.

2. Nous voyons par Jo., iv, 2, que les apôtres continuèrent, un temps, de baptiser, même après avoir passé sous l'obédience de Jésus. Était-ce une continuation autorisée par le Maître (qui pourtant ne baptisait pas en personne) du baptême de Jean? Sur cette question, voir *DAFC*, article *Initiation Chrétienne*, vol. II, col. 799 : A. d'Alès.

3. C'est pourquoi les critiques s'engagent dans des difficultés inextricables, qui ne veulent pas reconnaître ce fait. On peut voir en particulier les incertitudes de W. Heitmüller, *Jesus Christus*, II, 5.

La forme sous laquelle se présente le témoignage de Jésus resterait énigmatique, voire incompréhensible, à qui ne se rappellerait pas le caractère inquiet, étroitement charnel et national, ou chimérique, infligé alors à l'espérance d'Israël. Hors de cette perspective, comment s'expliquer les précautions, les atténuations, les réticences, d'un mot (employé à ce propos par les Pères anciens), l'économie adoptée par Jésus dans l'affirmation de sa mission et la révélation de sa dignité?

Tout le monde juif d'alors attendait un Messie, et cette attente avait, au témoignage d'historiens païens<sup>1</sup>, débordé sur tout l'Orient et au delà. Qu'il eût été simple de dire : « Je le suis ! »

Au lieu de cette assertion catégorique, que voyons-nous? Le Maître ferme la bouche aux possédés qui le proclament « le Saint de Dieu<sup>2</sup> », « le fils de Dieu<sup>3</sup> », « Jésus, fils du Dieu le Très Haut<sup>4</sup> », etc. Nous l'entendons défendre à ses disciples de le faire connaître comme le Messie<sup>5</sup>, se refuser à l'empressement des foules<sup>6</sup>, éteindre délibérément l'éclat de ses miracles<sup>7</sup>. Nous le voyons enfin, tout en proclamant l'avè-

1. Voir *supra*, p. 275.

2. Mc., I, 24.

3. Mc., III, 11-12.

4. Mc., V, 7.

5. Mc., VIII, 30; IX, 9.

6. Mc., I, 36-38; VIII, 10; Jc., VI, 14-16.

7. Mc., I, 41-44; V, 43; VII, 32-36. Tous ces traits, que je relève dans Marc, parce qu'ils y sont plus visibles, mais dont l'équivalent existe dans les trois autres évangiles, ont servi de base à la théorie unilatérale, quelques années célèbre, de W. Wrede, sur « le secret messianique ». D'après Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Goettingen, 1901) « la tâche essentielle de Jésus, tel que le représente Marc, aurait consisté à retarder, jusqu'à la résurrection, la révélation de son être véritable, messianique, en dépit des efforts des démons et des impatiences de ses disciples ». Poussé imperturbablement, au grand dam des textes gênants, et prêtant aux évangélistes, notamment à saint Marc, « les habitudes mentales d'un de nos contemporains, de Wrede lui-même » (A. Jülicher, W. Wrede, dans *REP*<sup>3</sup>, XXI, p. 509-510), cet essai n'est plus, dans ses conclusions rigides, admis par personne. Mais il a eu le double avantage de souligner avec force, en les arrachant du contexte qui les nuance, des traits réels, et d'amener, par réaction contre l'arbitraire insoutenable de la thèse, à mieux voir et à mettre en meilleure lumière les traits complémentaires des premiers. R. Bultmann a repris une partie des idées de

nement du Règne de Dieu, éluder parfois, comme un sujet brûlant, les questions directes touchant son rôle à lui dans l'établissement de ce Règne. A ce point que le lecteur des évangiles est tenté de partager l'impression formulée par un groupe d'auditeurs impatients : « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens? Si tu es le Christ, dis-nous le franchement<sup>41</sup> »

De ne pas le dire ainsi, Jésus eut au moins deux raisons, dont la première n'est pas, du reste, indépendante de l'autre. Qu'on se souvienne des traits par lesquels ont été caractérisés plus haut les Hérodiens, d'une part, et, d'autre part, les Zélotes. Qu'on se rende réelle la situation de la Palestine. Dans ce milieu divisé, orageux, où le mot d'ordre des uns était : « Avant tout, pas d'affaire avec Rome! » — où l'attente

Wrede; il voit dans la foi des disciples en la messianité de Jésus un choc en retour de leur foi en Jésus ressuscité : les textes où Jésus se donne pour le Messie seraient donc secondaires, inauthentiques, un reflet de la foi de la Communauté, qui aurait placé après coup ces déclarations dans la bouche du Maître. Cette hypothèse s'appuie sur une étude des textes touchant le secret messianique, et de celui où est racontée la confession de saint Pierre : *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntniss* dans ZNTW, XIX, 1920, p. 165 à 174. W. Mundle, *Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewusstseins Jesu*, dans ZNTW, XXI, 1922, p. 299 à 312, a mis en lumière, avec une modération exemplaire, le caractère a priori et l'improbabilité, sur le seul terrain historique, de cette restitution. La foi des disciples en la résurrection de Jésus, si elle a achevé en eux l'œuvre, exclut si peu une foi antécédente en sa Messianité, qu'elle devient, sans celle-ci, invraisemblable au premier chef. L'interprétation des textes du « secret » dépend d'une extension arbitraire donnée par Bultmann, après Wrede, de Mc., ix, 9; celle qui va à supprimer la confession de Pierre, Mc., viii, 27 suiv., déchire entièrement la trame du récit, et rend proprement intelligible une suite qui reprend son sens dès là qu'on restitue cet épisode à sa place. Plus récemment, W. H. Cadman, *The last Journey of Jesus to Jerusalem*, Oxford, 1923, a donné au secret messianique, et à la trahison de ce secret par Jésus, un rôle très considérable dans la crise décisive de la vie du Maître. Il explique ce secret, justement, par le désir qu'avait Jésus d'écarter de sa personne les illusions du messianisme charnel. Mais il lui prête une autre illusion, celle d'un messianisme eschatologique, et réduit son témoignage à celui d'un martyr, faisant appel à Dieu touchant la réalité d'une mission, sur les modalités de laquelle il se serait trompé, ce qui n'est pas moins opposé aux textes qu'à la foi chrétienne traditionnelle.

I. Jo., x, 24.

fiévreuse des autres escomptait la venue d'un roi guerrier qui bouterait les Gentils hors de la Terre Sainte, une revendication messianique éclatante aurait suscité les craintes et surexcité les espoirs. De là des troubles et des répressions violentes que Jésus ne voulait pas déchaîner avant l'heure providentielle, et qu'il n'entrait pas dans sa mission de briser à coups de miracles. Même avec les tempéraments qu'il adopte, le Maître eut à se soustraire plus d'une fois à l'enthousiasme indiscret du peuple. Ne parlait-on pas de le prendre et de le proclamer roi<sup>1</sup>?

Moins encore pouvait-il, et voulait-il, incarner en sa personne une idée du Messie à ce point faussée et déformée que les visions prophétiques y devenaient méconnaissables. Loin d'amender une conception pareille, la présence de traits authentiques la rendait en un sens plus nocive. Illuminée par cette âme de vérité, la nuée du messianisme apocalyptique et guerrier prenait de la consistance et un air de grandeur épique.

Le Messie? — Il serait prophète assurément; pas simplement un quelconque prophète, mais le prophète par excellence<sup>2</sup>. Seulement, il serait aussi le roi fils de David, lieutenant de Iahvé dans la lutte finale contre les nations. Nouveau Macchabée, nouvel Hyrcan, le Héros délivrerait Jérusalem et ferait de la ville sainte la capitale d'un monde régénéré, plantureux à merveille, où les Juifs fidèles seraient servis à genoux par ces Gentils arrogants! Figure populaire, dont la seule pensée, avivée chaque année par la fête très profane des Purim (*JE*, X, 274 suiv., H. Malter), mettait en branle — avec tout ce qu'un Israélite considérait comme sacré : la Loi, la cité de David, le Temple — l'orgueil de race et l'esprit de lucre, l'instinct de la justice et le ressentiment du joug étranger.

Le Messie? — D'autres enthousiastes, dont les descriptions trouvaient également créance, le représentaient comme un Être mystérieux, surhumain, transcendant. Il apparaîtrait soudain, venu on ne savait pas d'où, sortant de la mer, ou porté par les nuées du ciel, annoncé par des signes inouïs, lieutenant de Iahvé pour le grand Jugement qu'il inaugurerait

1. Jo., VI, 15 et voir Mc., VII, 24; IX, 30; Lc., XIII, 31 suiv.; Jo., VII, 6; X, 23-24, etc...

2. Jo., I, 21, 25; VI, 14; VIII, 40.



à coups de prodiges. Par lui s'exercerait toute justice : sur Israël, purifié de ses scories, privilégié, comblé ; sur les Gentils, soumis, convertis, anéantis ou livrés, pour la joie des justes, à des supplices sans terme. Noble effigie encore, par beaucoup de ses traits, mais indéterminée, fantastique, profondément marquée par l'imagination créatrice de mythes.

Les conceptions qu'on vient de présenter différenciées et simplifiées, s'amalgamaient en proportions diverses, formant dans l'intelligence et la sensibilité des auditeurs de Jésus une barre opaque contre laquelle risquait de se briser, ou de se fausser, son enseignement. Les sources même les plus pures où s'alimentait l'espérance d'Israël prêtaient à de graves confusions, faute d'une interprétation authentique. Des images splendides par lesquelles le livre d'Isaïe rendait sensible la félicité des temps messianiques, un visionnaire tirera les enluminures grossières où s'espacera l'apocalypse de Baruch<sup>1</sup>. Du noble livre de Daniel on concluait à un règne de Dieu dans ce monde et de ce monde<sup>2</sup>. Les meilleurs n'étaient pas à couvert de ces illusions, tout le récit évangélique en fait foi. L'espérance messianique, nourrie par les disciples de Jésus, y compris ses « frères » et ses apôtres, comportait, avec d'étranges lacunes sur le rôle du Messie souffrant et rédempteur<sup>3</sup>, bien des parties très humaines, une estime persistante pour les grandeurs de chair, et des chimères dont ils eurent grand peine à se déprendre<sup>4</sup>. Le récit des tentations du Maître fournit un éloquent témoignage des attraites que le mes-

1. Et cf. *Livre d'Hénoch*, x, 19, éd. F. Martin, p. 28.

2. J. Wellhausen tient encore ce sens pour le seul véritable [d'après Daniel] : « Ce Règne des Saints du Très Haut (c'est-à-dire des Juifs)... sera réalisé soudainement sur terre. Il est pareillement terrestre et ouvre seulement une nouvelle phase de l'histoire du monde. » *Die Israelitisch-Jüdische Religion*, dans *Die Kultur der Gegenwart, Geschichte der Christlichen Religion*<sup>2</sup>, Leipzig, 1909, p. 37.

3. Voir plus bas les textes, p. 319 suiv. Cette lacune était alors générale, nous l'avons constatée plus haut. L'étrange n'est donc pas de la trouver chez les apôtres, mais de constater la façon précaire et la lenteur avec laquelle ils s'assimilèrent la croyance contraire.

4. Mc., iii, 31-35 ; Mt., xii, 46-50 ; Lc., viii, 19-21 et Jo., vii, 1-9 ; — Mt., xvi, 21-24 ; Mc., viii, 31-33 ; Mc., x, 35-45 ; Mt., xx, 28 ; Lc., xxii, 25-27 ; Act., I, 6, etc...



sianisme voyant exerçait alors, au jugement du Tentateur, sur les plus purs des fils d'Israël.

Dans ces conditions, une revendication publique, immédiate, du titre de Messie, en plus des dangers qu'elle aurait fait courir avant l'heure à la personne du Maître, aurait eu pour effet premier d'autoriser, au point de la rendre indéracinable, l'erreur commune sur la nature et les destinées du Règne de Dieu. Chacun eût reporté sur l'Élu du Très-Haut l'image qu'il s'en était forgée et l'eût contemplée à travers le prisme de ses désirs et de ses rêves.

C'est pourquoi, fidèle en cela à la conception du Royaume qu'il allait décrire dans les paraboles du levain et du grain de sénevé, Jésus adopte, dans l'exposition de son message personnel, une sévère économie. Suivant les traces des anciens prophètes et de Jean, il commence par inspirer aux hommes de bonne volonté, déjà ébranlés par la prédication du Baptiste, cette inquiétude, ce trouble fécond, cette componction, cette faim et cette soif de la justice qui devaient, selon les Écritures, marquer l'aurore du Règne de Dieu. A des tableaux de prospérité, de revanche, de gloire extérieure, il substitue des vues plus humbles, plus proches, personnelles. C'était là une préparation indispensable à l'intelligence, au goût, à l'acceptation de l'Évangile. Cependant, et dès le début de sa prédication, le Maître accomplit les œuvres de bonté, de délivrance et de puissance prédites par les grands voyants du passé. En face de ces œuvres et en suite de l'attitude de Jean Baptiste signalée plus haut, les mots d'André à Simon Pierre devaient monter spontanément aux lèvres de ceux qui attendaient, en droiture et simplicité, l'espérance d'Israël : « Nous avons trouvé le Messie<sup>1</sup> ! » Les descriptions du Livre d'Isaïe s'accomplissaient donc :

L'esprit du Seigneur est sur moi.

Aussi m'a-t-il consacré pour annoncer bonne nouvelle aux pauvres,  
il m'a envoyé proclamer aux enchaînés la délivrance,  
aux aveugles la vue,  
renvoyer libres les opprimés,  
prêcher l'année jubilaire du Seigneur<sup>2</sup> !

1. Jo., I, 41.

2. Lc., IV, 18 à 19; Isaïe, LXI, 1 suiv. (LXX).

Ce jubilé du Seigneur : les pauvres gens évangélisés, les malades guéris, les démons chassés, l'esprit remis en liberté par la ruine des surcharges littérales d'origine humaine qui alourdissaient le joug de la Loi, n'était-il pas arrivé? Jésus n'a qu'à laisser parler les faits : mais tout en guidant la pensée de ses auditeurs vers la vérité complète, il évite les promulgations prématurées<sup>1</sup>, repousse l'hommage indigne des esprits impurs, éprouve la foi naissante, longtemps sujette à éclipses comme à brusques flambées, de ses apôtres<sup>2</sup>.

Le Maître avait besoin, dans cette marche à la lumière, d'un nom qui le désignât sans le compromettre, qui stimulât les esprits sans les fourvoyer, et dont le caractère messianique fût réel mais non provocant. Nous savons par les évangiles qu'il adopta celui de « Fils de l'homme » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, araméen, *bar nâchá*). Ce titre, ou si l'on veut, et pour ne rien préjuger, cette désignation, il est en effet certain que le Seigneur l'employa en parlant de lui-même, d'une façon habituelle, et, pour autant que nous en puissions juger, dès le début de son ministère. Des efforts persévérants ont été tentés en ces derniers temps pour éliminer ce terme inso-

1. La seule exception apparente à cette discipline est dans le discours de Jésus à Nazareth, si on le place dans la perspective où le présente Luc, c'est-à-dire au début du ministère. Mais il s'agit très probablement du même fait raconté dans un autre contexte par saint Matthieu et saint Marc (« eadem illic a Luca (iv, 16 suiv.) et hic a Matthaeo (xiii, 54; Mc., vi, 1 suiv.) historiam narrari ne dubitandum quidem arbitror » J. Maldonat, in Mt., xiii, 54; éd. Mussiponti, 1596, I, p. 323), et la chronologie adoptée par saint Luc ne semble pas, dans le cas, devoir être préférée, cette particularité étant une raison de plus d'adopter celle des autres Synoptiques.

2. Il faut noter à ce propos que les protestations les plus sincères, telles que le cri de joie d'André : « Nous avons trouvé le Messie! » (Jo., i, 41), ou la protestation des disciples voyant Jésus marcher sur les eaux : « Vraiment, vous êtes fils de Dieu! » (Mt., xiv, 33), ne sont pas incompatibles avec des reprises, des incertitudes, des doutes postérieurs. Il est d'une psychologie puérile d'opposer ceux-ci à celles-là. Ces alternatives sont au contraire hautement vraisemblables et saint Thomas note fort bien à ce propos : « Dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum (un prophète, qui sait, le Messie en personne?... ) et postea ei intenderent quasi Deo docenti. » *De Veritate*, q. XI, art. 3, ad 8<sup>um</sup>.

lite du vocabulaire de Jésus, ou du moins pour en raréfier et en retarder l'usage<sup>1</sup>. A ces jeux de dissection où excelle la virtuosité de certains critiques, les faits ont résisté. Rappelons seulement les principaux : l'expression, qui est toujours (sauf une exception confirmant la règle<sup>2</sup>) placée dans la bouche même du Maître, sature tous les évangiles, le johannique comme les synoptiques, et dans toutes leurs parties<sup>3</sup>. Elle disparaît ensuite du Nouveau Testament, n'apparaissant plus qu'une fois dans les Actes lorsque Étienne mourant voit « les cieux ouverts et le Fils de l'homme siégeant à la droite de Dieu<sup>4</sup> », et dans l'Apocalypse johannique, en deux Visions analogues<sup>5</sup>. Son caractère foncièrement sémitique, au point

1. Parmi les plus élaborés de ces essais, on peut noter celui de W. Bousset, *Kyrios Christos*, Goettingen, 1913, 2<sup>e</sup> éd. 1921 (voir la décisive réfutation de J. Huby, *RSR*, 1914, p. 559-566) ; et celui de MM. Foakes-Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, London, 1920, III<sup>e</sup> partie, p. 280 suiv. De son côté, M. W. Heitmüller, tout en reconnaissant que la désignation se trouve « dans tous les strates de la matière synoptique », [*Menschensohn im N. T.*, dans *RGG*, IV, col. 298], ne veut accorder l'usage du mot par Jésus, au sens fort, « comme possible, peut-être vraisemblable », que « vers la fin de sa vie, dans un moment ou dans des moments d'exaltation religieuse, et devant un petit cercle » d'intimes ! *Jesus Christus* dans *RGG*, III, col. 379. Après R. Reitzenstein, K. L. Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, dans *ZNTW*, XXI, 1922, p. 290, note 1, reconnaît qu'« on doit maintenir fermement contre Bousset et Wrede que réellement Jésus s'est désigné lui-même sous le nom de Barnasha, Fils de l'homme ».

2. « Comment dis-tu (ce sont les adversaires de Jésus qui parlent) : « Il faut que le Fils de l'homme soit élevé ? — Qui est ce Fils de l'homme ? » Jo., XII, 34.

3. L'expression se trouve 80 fois sûrement, peut-être 82 fois dans les évangiles : 30 fois (31 si l'on admet l'authenticité de Mt., XVIII, 11) dans Mt. ; 14 fois dans Mc. ; 25 fois dans Lc. ; 11 fois (12 si l'on donne à l'expression son sens technique dans Jo., V, 27) dans Jo. — 8 exemples sont communs aux 3 Synoptiques ; 5 à Mt. et à Mc., 1 à Mc. et à Lc. Mt. a 9 fois l'expression dans la partie qui lui est propre ; Lc. 8 fois dans la sienne ; ils l'ont 8 (ou 9) fois dans celle qui leur est commune (la source Q des critiques). Sur les détails, on peut voir, par exemple F. Tilmann, *Der Menschensohn*, Freiburg i. B., 1907, p. 107 suiv., ou W. Sanday, *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, p. 124.

4. Actes, VII, 36.

5. Apoc., I, 13 ; XIV, 14 : ces visions où apparaît un « fils d'homme » [υἱὸς ἀνθρώπου, sans article] sont éminemment daniéliques, identifiant Jésus

d'exiger de saint Paul une transcription hellénisée<sup>1</sup>; la substitution, dans toute l'ancienne tradition chrétienne<sup>2</sup>, de désignations plus claires et plus explicites : Seigneur, Fils de Dieu, voire Fils de David et Serviteur ou Enfant de Dieu; tout crie l'authenticité d'un terme archaïque, obscur, et qu'on éprouve le besoin d'expliquer ou de remplacer, loin qu'on ait eu la tentation de l'introduire dans les textes.

Ce point une fois mis hors de doute, reste à déterminer le sens de la désignation adoptée par Jésus<sup>3</sup>. « Fils d'homme » est l'équivalent exact d'« homme » et son emploi est dû sans doute aux lois exigeantes du parallélisme hébreu. Il se trouve trois fois dans les Écritures avec ce sens<sup>4</sup>. Dans le livre d'Ézéchiél, il revient à satiété, employé au vocatif, avec une nuance de pitié, accusant « le contraste entre la majesté de Dieu qui appelle, la fragilité de l'instrument dont il se sert, et la grandeur du rôle qu'il doit accomplir<sup>5</sup> ».

avec le Fils d'homme de Daniel VII, 13. Voir B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 12 suiv.; 222 suiv.

1. Christ, Seigneur, Fils de Dieu. Voir Ferd. Prat, *La Théologie de saint Paul*, II<sup>e</sup>, Paris, 1923, p. 31. Fr. Tillmann, *Der Menschensohn*, p. 173 suiv., et Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettigen, 1917, p. 374 suiv., montrent fort bien que la conception du Fils de l'homme est à la base du passage sur le Christ, second Adam : I Cor., xv, 44-49. Il va de soi, dit J. Weiss, que Paul ne pouvait simplement transcrire l'assemblage de mots, barbare au sens grec, « le fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου », qui est la traduction servile d'une expression sémitique : il doit la greciser en : l'homme, ὁ ἀνθρώπος », *loc. laud.*, p. 374.

2. L'expression ne se trouve qu'une fois dans l'ancienne littérature chrétienne : Ignace aux Éphésiens, xx, 2, où parlant de l'unité de ses correspondants dans le Christ, il qualifie celui-ci : « Selon la chair, de la race de David, fils de l'homme et fils de Dieu : ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ... τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ. » Manifestement, il s'agit de la nature humaine du Christ sans allusion à l'expression Fils de l'homme.

3. Cette désignation pose le problème peut-être le plus complexe de l'exégèse du Nouveau Testament. On trouvera l'histoire sommaire de la question, avec la bibliographie essentielle, à la note N, *L'interprétation de l'expression « Fils de l'homme »*, *infra*, p. 344-346.

4. Job, xxv, 6; Ps., viii, 5; Isaïe, li, 12.

5. E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, Malines, 1921, II-III, p. 329. L'appellation au vocatif υἱὲ ἀνθρώπου revient 94 fois dans Ezéchiél [LXX], Hatch et Redpath : *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897, II, 1403, B, C; 1404, A; et une fois dans Daniel, viii, 17.

C'est un sens plus vague, et proprement celui d'un être ayant figure d'homme, homme au moins par l'extérieur de l'aspect, que prend l'expression dans les célèbres passages de Daniel où elle reparait<sup>1</sup>. Le second de ces passages met en scène l'archange Gabriel sous forme humaine apparaissant et agissant comme un « fils d'homme », autant dire comme un homme<sup>2</sup>. Reste donc le premier, qu'il convient, à cause de son importance majeure, de transcrire dans son contexte.

En l'an premier de Balthazar, roi de Babylone, le prophète voit un songe qu'il rapporte brièvement par écrit. En face de lui, la grande mer. Des quatre points cardinaux, « des quatre vents » qui soulèvent l'océan, quatre Bêtes puissantes s'élèvent respectivement en figures de lion ailé, d'ours, de panthère à quatre ailes et enfin de monstre cornu et changeant. Ensuite des trônes sont dressés et Dieu, l'Eternel, l'Ancien des jours, entouré d'un appareil imposant, prend place. Les Bêtes sont jugées; la quatrième condamnée et jetée au feu, les autres, énervées, se survivent un temps. Or tandis que Daniel « considérait ces visions nocturnes »,

Voici venir, sur les nuées du ciel, comme un fils d'homme, et il arriva jusqu'à l'Ancien des jours et lui fut présenté. Et lui furent donnés pouvoir et honneur, et royauté, et tous les peuples, nations et langues, le servirent. Sa puissance est une puissance éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera pas détruit<sup>3</sup>.

Un des assistants explique alors au prophète que les quatre Bêtes représentent quatre empires et qu'à leur domination succédera, pour ne plus disparaître, la souveraineté du Très Haut et de ses saints : « le règne, le pouvoir et la domination des royaumes qui sont sous tout le ciel seront donnés au [peuple des] saints du Très Haut, dont le règne est un règne éternel<sup>4</sup> ».

1. Nous ne parlons pas des « fils des hommes » = les hommes, dans Dan., II, 38 (Théodotion) et III (82); mais de Dan., VII, 13 et X, 16 (Théodotion) où il est question de « fils de l'homme », υἱὸς ἀνθρώπου.

2. Dan., X, 16 (Théodotion) : « Et voici que comme la ressemblance d'un fils d'homme toucha mes lèvres »; comparer X, 18 : « et derechef comme la vision d'homme me toucha », etc...

3. Dan., VII, 13-14.

4. Dan., VII, 27. Les mots entre crochets sont contestés.



Cette vision précise, en un tableau saisissant, l'ancien schéma du messianisme prophétique. Dans le tableau, la figure principale, chargée de représenter l'élément visible au moyen duquel s'exercera éternellement l'autorité souveraine de l'ahvé, se présente au voyant « comme un fils d'homme ». Maints critiques veulent voir dans cette figure le symbole de la collectivité des « saints du Très Haut », c'est-à-dire des Juifs fidèles à la Loi qui sont représentés ensuite comme détenteurs du règne éternel. D'accord avec toute la tradition ancienne, les autres, et de plus en plus, y voient plutôt, avec raison, la figure individualisée du Messie. L'expression même, sans l'imposer absolument, favorise ce sens : elle est insolite et appuyée; de plus le rôle attribué par le prophète au « fils d'homme » est personnel, et cette nuance est encore soulignée par la traduction des Septante<sup>1</sup>. Enfin, le triomphe final des amis de Dieu, des « saints », appelle, loin qu'il l'exclue, la médiation personnelle du Messie. D'ailleurs, si le contexte immédiat permet le doute, « la tradition ancienne vivante encore, du moins par l'étude des anciens prophètes », l'élimine absolument. C'est par un Messie personnel que le Règne de Dieu doit être établi<sup>2</sup>. Aussi n'est-on pas surpris de voir l'interprétation de notre texte fixée unanimement dans ce sens, avant et après la venue de Jésus. Le quatrième livre d'Esdras, apocalypse qui reflète avec une rare hauteur de vues les sentiments des Israélites non convertis au Christianisme, après la ruine de Jérusalem en 70, nous montre, sortant de

1. Là-dessus M. J. Lagrange, *Les Prophéties messianiques de Daniel*, dans *RB*, 1904, p. 505 suiv., observe en particulier que la traduction des Septante, plus que celle de Théodotion, qui est à la base de notre Vulgate, pour le Livre de Daniel, individualise fortement le « fils d'homme », qu'elle fait asseoir près de Dieu et servir par les anges assistants. Cet argument est spécialement probant pour les critiques qui reportent — et c'est la presque unanimité actuellement — l'origine de la prophétie de Daniel au début du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ. Car, en ce cas, la traduction des LXX est presque contemporaine de l'original, araméen pour cette partie. Voir L. Bigot, *DTC*, IV, 1, 1911, *Daniel (Livre de)*, col. 55-75. G. H. Dix, *The influence of Babylonian Ideas on Jewish Messianism*, dans *JTS*, XXVI, 1925, p. 248 suiv., défend le sens individuel du passage.

2. J. Touzard, *L'espérance messianique*, dans *DAFC*, II, 1915, col. 1614-1651.

la mer et venant « avec les nuées du ciel » dans un appareil qui l'assimile sans conteste au « fils d'homme » de Daniel, une figure humaine qui accomplit glorieusement l'œuvre du Messie<sup>1</sup>. La tradition rabbinique postérieure, assez maigre, et pour cause, le texte de Daniel étant devenu un lieu commun d'apologétique chrétienne, ne laisse pas d'être claire dans le même sens<sup>2</sup>.

Un témoignage encore plus catégorique se trouve dans le livre dit des *Paraboles*, ou de la *seconde Vision* d'Hénoch<sup>3</sup>, qu'on pourrait appeler à meilleur titre le *livre du Messie* ou de l'Élu. Les descriptions qu'on y fait de celui-ci s'inspirent manifestement, en même temps que des anciens prophètes, du passage précité de Daniel et font à la personne du « Fils de l'homme » une place de premier plan. Qu'on en juge :

Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours? »

Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité. Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges; et il

1. *IV Esdrae*, Visio VI, ch. XIII, l suiv., éd. A. Piffard, Paris, 1903, p. 154 suiv. L'état du texte est très bien indiqué, d'après les versions principales, dans l'éd. B. Violet, dans *CB, Esra-Apokalypse*, Leipzig, 1910, p. 368 suiv.

2. Voir plus haut, p. 276, le texte principal. On peut consulter là-dessus Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 224-228, où tous les textes pertinents sont allégués. Sur le parti pris de silence des anciens rabbins touchant le christianisme, voir plus haut, p. 10-11. Cette tactique est signalée par tous les auteurs chrétiens des premiers siècles. Aux témoignages cités ailleurs, on peut joindre le mot significatif de Tertullien touchant le *Livre d'Hénoch* : « A Judaeis potest jam videri propterea reiecta (haec scriptura), sicut et cetera fere quae Christum sonant »; *De cultu feminarum*, I, 3, *ML*, I, col. 1307-1308.

3. *Livre d'Hénoch*, ch. XXXVII-LXXI, la « Seconde Vision », divisée elle-même en trois autres.

rompra les freins des forts, et il brisera les dents des pécheurs; et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté. Et il renversera la face des forts, et il les remplira de honte » (Livre d'Hénoch, XLVI, 1-6 b).

Dans ce lieu je vis la source de justice qui est inépuisable et tout autour il y avait beaucoup de fontaines de sagesse; et tous les altérés y buvaient et étaient remplis de sagesse, et ils avaient leurs habitations avec les justes, les saints et les élus.

Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la « Tête des jours ». Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront; et ils béniront et ils chanteront le Seigneur des esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde et pour l'éternité... La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes, car il a conservé la part des justes parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde d'injustice et qu'ils en ont haï toute l'œuvre et les voies au nom du Seigneur des esprits; car c'est par son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie (Livre d'Hénoch, XLVIII, 1-8).

Car devant lui la sagesse coule comme de l'eau et la gloire ne passe pas dans les siècles des siècles. Parce qu'il est puissant dans tous les secrets de justice, l'injustice s'évanouira comme l'ombre et n'aura pas de refuge; car l'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire (demeure) pour les siècles des siècles, et sa puissance pour les générations des générations. En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire; et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer de paroles vaines devant lui, car il est l'Élu en présence du Seigneur des esprits, selon son bon plaisir (Livre d'Hénoch, XLIX).

Ainsi ordonna le Seigneur aux rois, aux puissants et aux grands, et à ceux qui habitent la terre, et il dit : « Ouvrez les yeux et élevez vos cornes (pour voir) si vous pourrez reconnaître l'Élu » (Livre d'Hénoch, LXII, 1 et *passim*).

Et ils ont ressenti une grande joie, et ils ont béni, et loué, et exalté (le Seigneur), parce que leur avait été révélé le nom de ce Fils de l'homme (Livre d'Hénoch, LXIX, 26).

L'application au « Fils de l'homme » des prophéties messianiques les plus claires, et en particulier du livre d'Isaïe, est ici manifeste, comme aussi l'attribution au même « Fils de l'homme » du rôle de Juge suprême. Si donc l'on admet, comme nous pensons le devoir faire, que les *Paraboles* d'Hénoch sont, en substance, antérieures d'environ trois quarts de siècle à l'ère chrétienne, on est amené derechef à voir dans le titre de « Fils de l'homme » une désignation messianique. La seule objection plausible opposée à cette constatation proviendrait de l'usage même qu'en fit Jésus. Après ce que nous avons dit, on s'étonnera peut-être que le Maître ait adopté un nom pareil; on s'étonnera plus encore de l'impuissance de ses auditeurs à pénétrer la signification réelle de ce titre. Mais la difficulté n'est qu'apparente. Dans l'heureux rapprochement des prophéties anciennes qui firent reporter par l'auteur des *Paraboles* sur le « fils d'homme » de Daniel quelques-unes des prérogatives authentiques de celui qu'on attendait, il faut voir surtout la réussite d'un auteur particulier. Rien de semblable dans les autres écrits du même genre et du même temps. Dans le *Livre même d'Hénoch*, cette désignation ne se trouve que dans la Seconde Vision, dite des *Paraboles*. Encore, ce nom y est-il juxtaposé à d'autres appellations, plus fréquentes : l'Élu, empruntée à Isaïe<sup>1</sup>, le Messie ou Christ<sup>2</sup>. Peu des contemporains de Jésus sans doute avaient lu ces fragments que l'histoire postérieure rend pour nous si intéressants. Ceux-là même chez lesquels nous avons lieu de supposer avec quelque vraisemblance une connaissance présente des *Paraboles*, pouvaient-ils identifier, avec l'Être surhumain préexistant au ciel et à la terre, et apparaissant soudain « sur les nuées » près du trône du « Seigneur des esprits », un homme réel, de chair et de sang, souffrant, mangeant, conversant comme tel, et dont on savait, ou croyait savoir, les origines précises? Quelle apparence de reconnaître le Héros céleste dans le charpentier Jésus, fils du charpentier Joseph, de Nazareth?

1. *Livre d'Hénoch*, XXXIX, 6; XLV, 4; LI, 2 et 4; LII, 9; LIII, 6 (« le Juste et l'Élu »); LXI, 5, 8, 10; LXII, 1 et 2.

2. *Ibid.*, XLVIII, 10; LII, 4.

Capable d'un sens messianique par son emploi dans la prophétie de Daniel et une partie de l'interprétation littéraire postérieure, le nom de Fils de l'homme ne l'était d'ailleurs aucunement par sa formule. Elle s'apparentait étroitement à l'appellation connue des prophètes, depuis Ézéchiël surtout : « Fils d'homme ! » c'est-à-dire : « homme né de la femme ! homme dont la vie est un souffle ! » — Par là, il était à lui seul une sorte de parabole, une énigme, un *machal* du genre de ceux dont la tradition hébraïque offre tant d'exemples. Il posait des problèmes, s'il n'en résolvait, à lui seul, aucun ; étant fait pour stimuler l'attention des auditeurs et non pour contenter leur curiosité. Tout en reliant effectivement la personne et la mission de Jésus aux plus hautes prérogatives messianiques de Seigneur et Juge universel<sup>2</sup>, il mettait par ailleurs en relief les caractères de faiblesse apparente, de descendante fraternité, de souffrance rédemptrice et, pour tout dire, d'humanité, qui devaient marquer en réalité la carrière du Maître. Les anciens Pères l'ont très bien compris ; ils ont très bien vu que le nom de Fils de l'homme rejoignait celui de Serviteur de Iahvé, l'évangile douloureux, le « cinquième évangile » du Livre d'Isaïe. Cette connexion, absolument absente de la perspective des *Paraboles* d'Hénoch, est au contraire visible dans l'usage fait par Jésus du nom qu'il s'est choisi.

On comprend maintenant peut-être les raisons de ce choix. On comprend que, maintenu par respect pour la parole du Maître dans les textes évangéliques, mais susceptible d'être mal interprété dans les milieux helléniques<sup>3</sup>, et surtout trop

1. Job, xiv, 1 ; vii, 7 ; xxxviii, 40 et *passim*. Le livre est construit sur cette antithèse du néant de l'homme, l'amenant à adorer, sans conditions ni discussion, les voies insondables de la Providence divine.

2. L'expression, complétée alors par la mention de l'appareil du grand jugement, la venue « sur les nuées du ciel » et la session à la droite de Dieu, prenait tout son sens, en rappelant la vision de Daniel. Et manifestement, elle était ainsi comprise par les adversaires, comme par les amis de Jésus ; Mc., xiii, 26 ; xiv, 61-63 et parallèles. Un des noms donnés au Messie par les rabbins postérieurs est Anani = le nébuleux, celui qui vient sur les nuées. Cf. Strack et Billerbeck, *KTM*, I, p. 67.

3. Un curieux exemple de cette crainte se trouve dans l'Épître dite de Barnabé, très ancien écrit chrétien (de l'extrême fin du 1<sup>er</sup> siècle) peut-



difficile à expliquer aux fidèles venus de la Gentilité, le nom tomba de lui-même. Il laissa place naturellement à une désignation plus claire de la dignité qu'il était destiné à couvrir — comme ces gaines luisantes qui protègent en hiver les bourgeons de certains arbres, et tombent, leur rôle accompli<sup>1</sup>.

### 3. — Les vicissitudes dans la Présentation du Message.

Les précautions dont témoigne pour sa part l'emploi du nom de Fils de l'homme ne semblent pas avoir été rigoureuses au début de la prédication. Il était naturel que le Maître commençât par se faire un auditoire et par se l'attacher. L'ébranlement conséquent à la mission du Baptiste amenait d'ailleurs à son successeur, quand il occupa toute la place, des disciples déjà convertis, ou tout près de l'être. Ces gens simples et religieux cherchaient vraiment la lumière, et d'autres avec eux : pécheurs, hommes de rien, publicains, Gentils, se pressaient aux abords du Royaume des cieux, comme une troupe voulant pénétrer, semble-t-il, de vive force<sup>2</sup>. Devant eux, le Maître parlait et s'affirmait plus

être sous Nerva (96-98). O. Bardenhewer, *Geschichte des Altkirchlichen Literatur*<sup>2</sup>, I, Freiburg i. B., 1913, p. 109-112. L'auteur dit, XII, 10, à la gloire de Jésus, contre les Judaïsants qui ne voulaient voir en lui qu'un homme, qu'« il n'est pas fils d'homme, Ἰησοῦς οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλ' ὁ υἱὸς Θεοῦ, τύπῃ καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς. » Il est manifeste par le contexte immédiat, où l'auteur nie, à cause « de la détorsion que les méchants » font subir au texte, que le Christ soit fils de David, qu'il parle ici maladroitement, son intention étant d'exclure l'origine purement humaine, du Christ et d'affirmer sa filiation divine. Cf. P. Haenser, *Der Barnabasbrief neu untersucht*, Paderborn, 1912, p. 76-77. Mais si la pensée du vieil auteur n'est sûrement pas hétérodoxe, l'expression est incertaine. Elle montre en tous cas que l'expression υἱὸς ἀνθρώπου prêtait dès lors à discussion et à malentendu.

1. J. M. Creed, dans son mémoire sur *The Heavenly Man*, dans *JTS*, 1925, p. 131-136, favorise la vue adoptée ici.

2. « Depuis les jours de Jean Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des cieux est pris de force et l'on s'y rue pour l'emporter de haute lutte » Mt., XI, 12; Lc., XVI, 16. C'est sûrement le sens de cette parole difficile, comme l'a bien vu Maldonat, *Commentarii in Matt.*, XI, éd. Mussiponti, 1596, I, Col. 269-270, dont le tort est de l'entendre des seuls Gentils, alors qu'elle s'applique aussi, comme l'indique le contexte dans Lc., XVI, 1-15,

librement. Il importait de fixer, en leur donnant des assurances, ces hommes de bonne volonté : le danger de les voir abuser des dons de Dieu ou détourner dans un sens sinistre des enseignements clairs, n'existait pas encore.

Sur cette aube si pure, l'orage bientôt montera. A Nazareth, des gens grossiers et peut-être jaloux rappelaient l'origine humble du nouveau prophète et son éducation sans lettres. On le taxait d'exalté, au nom de ce bon sens vulgaire qui mesure tout à son petit compas. Intimidés ou persuadés, des proches de Jésus firent même une tentative pour mettre fin à une aventure qui avait trop duré. « Il est hors de lui », disait-on <sup>1</sup>. De ces pense-petit et de ces échauffés, à côté des Hérodiens que l'arrestation du Baptiste avait rassurés et qui craignaient une nouvelle agitation pire que la première, un groupe se forma vite, et d'abord, ce semble, à Jérusalem, composé de scribes, de Pharisiens étroits et fanatiques, qui se scandalisaient des leçons du jeune Maître et, plus encore peut-être, de son ton d'autorité. Sa prétention de dégager la Loi de Dieu des traditions humaines où le parti des purs voulait l'enfermer; son appel à tous les hommes de bonne volonté, même sans culture légale, même pécheurs, même non Israélites de race, et enfin cette simple voie qu'il ouvrait vers les sources profondes de la vie religieuse, tout les choquait, tout mettait en péril leur prestige et leur influence. L'opposition devint vite systématique et irréductible. Les enseignements de Jésus étaient régulièrement faussés, ses démarches surveillées, ses œuvres attribuées au Malin. On cherchait contre lui des griefs, et déjà le dessein était formé de le perdre <sup>2</sup>.

Une page du second évangile, pathétique dans sa brièveté, heurtée et lacunaire (car les faits n'y sont mentionnés que pour servir de cadre à des paroles inoubliables), fait revivre devant nous, dans ses deux états, d'incompréhension sommaire et de haine raffinée, la réaction provoquée par le succès

aux pauvres, aux désintéressés, à ces manants (*am-ha-arez*) méprisés par les grands de chair et les Pharisiens.

1. Ἐλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη Mc., III, 22.

2. Mc., III, 26; Mt., XII, 106; Lc., VI, 7c; Mc., III, 6; Mt., XII, 14; Lc., VI, 11.

du Nazaréen. La scène est à Capharnaüm, et « la maison », probablement celle de Pierre.

Et (Jésus) vient dans la maison et derechef la foule se rassemble, au point qu'ils ne pouvaient plus même manger leur pain. Ce qu'entendant dire, les siens sortent (de Nazareth) pour se saisir de lui. Ils disaient <sup>1</sup> : « Il est hors de lui! »

Et les scribes descendus de Jérusalem disaient : « Il a Bézéboul en lui! » et « c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons! »

Or Jésus, les ayant appelés vers lui, leur disait en paraboles : « Comment Satan peut-il chasser Satan? Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume ne peut subsister, et si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir debout. Que si Satan se dresse contre lui-même et se divise, il ne peut donc tenir, c'est sa fin. Mais nul ne peut entrer dans la maison du Fort et piller ses biens, si d'abord il n'a enchaîné le Fort : alors seulement il pillera sa maison!

« Je vous dis en vérité que tout sera pardonné aux enfants des hommes, péchés et blasphèmes, pour grands que soient ces blasphèmes. Mais qui blasphèmera contre l'Esprit-Saint, il n'obtiendra pas de pardon, jamais; il est coupable d'un péché éternel. » (Ceci parce qu'ils disaient : « Il a un esprit impur! »)

Arrivent sa mère et ses frères, et se tenant dehors ils envoient vers lui pour l'appeler. Et la foule était assise tout autour de lui, et on lui dit : « Voici ta mère et tes frères, dehors, qui te cherchent! » Il répond en leur disant : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? » Et promenant son regard sur le cercle assis qui l'entourait, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, et ma mère <sup>2</sup>. »

Nous prenons ici sur le vif l'opposition faite au Maître. En face de l'œuvre manifestement inspirée par Dieu : « C'est

1. Ou « on disait », avec Meyer—B. Weiss, *Markus und Lucas*<sup>9</sup>, Goettingen, 1921, p. 54.

2. Mc., III, 20-35. On peut se reporter au vivant commentaire de J. Huby, *Évangile selon saint Marc*<sup>7</sup>, Paris, 1927, p. 83-91. Ce n'est pas le lieu d'expliquer le détail. Si quelqu'un s'étonnait, après G. Herzog (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, mars 1907, p. 128), de voir Marie accompagner ses proches vers le lieu où son Fils était un objet de contradiction, c'est qu'il oublie les sollicitudes d'une mère, et que la mission de Jésus, à laquelle Marie croyait de toute son âme, ne le mettait pas à l'abri des violences, des calomnies, des tristesses. Le fils a ressenti tout cela : voudrait-on pour sa mère l'impassibilité d'un personnage d'apocryphes? Quant à la sublime parole de la fin, il est trop clair qu'en glorifiant le

un possédé, il a partie liée avec Béelzéboul », chuchotaient les mauvais bergers venus de Jérusalem. Péché contre la lumière, mais encore hypothèse insensée, puisqu'elle prête à Satan un geste absurde, un vrai suicide. En face de ces calomnies atroces, on comprend qu'une partie des proches de Jésus, qui ne croyaient pas en lui, aient pu répliquer, dans une grossière intention d'excuse : « Il est hors de sens ! » et partir pour le ramener au village.

Ce fait n'est pas isolé : à mainte reprise, les évangélistes laissent deviner, ou mentionnent expressément, dans l'auditoire du Seigneur, avec des esprits lourds, enfoncés dans le charnel, lents à croire, un groupe d'adversaires décidés, dont l'obstination était irréductible. L'économie de la manifestation messianique dut s'accroître dès lors. Les recommandations de juste prudence : « Ne donnez pas aux chiens les choses saintes, ne jetez pas vos perles devant les porcs »<sup>1</sup> s'appliquèrent de plein droit. De là, dans la conduite de l'œuvre du salut, une attitude de réserve beaucoup plus nette, et qui paraît nouvelle.

#### 4. — La Prédication en Paraboles.

Dorénavant, « c'est par mainte parabole de cette sorte qu'il leur annonçait la parole, selon qu'ils étaient capables de l'entendre. Et il ne leur parlait pas (aux foules) sans paraboles, mais dans le privé, à ses propres disciples, il expliquait toutes choses<sup>2</sup> ». Voici donc un dédoublement qui s'entrevoit, entre un enseignement général, délibérément imagé, et le même, mais en clair, donné aux seuls intimes. Ce n'est pas de l'ésotérisme<sup>3</sup>, car il n'y a pas là vérités fina-

service de Dieu et la liberté apostolique, elle ne retire rien à ce que les enseignements et les actions de Jésus nous ont appris, par ailleurs, touchant les devoirs de famille. Voir plus bas t. II, p. 16.

1. Mt., VII, 6.

2. Mc., IV, 33-34; Mt., XIII, 34-35. Matthieu ajoute ici, comme il le fait souvent, un « témoignage » prophétique, notant que Jésus accomplissait la parole du psalmiste : « J'ouvrirai ma bouche pour (dire) des paraboles. Je révélerai ce qui était caché depuis l'origine (du monde). » Ps. LXXVIII (LXXVII), 2.

3. Voir Jo., XVIII, 19-22.

lement réservées aux seuls initiés, mais ce sont bien deux stades ou deux degrés d'avancement dans la doctrine.

Enregistrant ce changement d'attitude, étrange au premier coup d'œil, les évangélistes l'ont justifié par les prophéties anciennes, dont la plus mystérieuse est mise dans la bouche du Maître. Motivant la préférence ainsi donnée sur une prédication plus explicite, à un enseignement « en paraboles », relativement énigmatique, Jésus allégua en effet les redoutables prédictions d'Isaïe :

Va et tu diras à ce peuple :  
Écoutez et ne comprenez pas !  
Voyez, et ne connaissez pas !  
Endurcis le cœur de ce peuple,  
bouche ses oreilles,  
ferme ses yeux.  
Que de ses yeux il ne voie ni n'entende de ses oreilles,  
que son cœur ne comprenne pas ;  
qu'il ne soit pas guéri une nouvelle fois !

Il serait contraire au caractère de la mission du Christ, tel qu'il ressort à l'évidence de la lecture des évangiles, contraire à ce fait avéré que « comparées au Sermon sur la Montagne les paraboles marquent un progrès dans la lumière<sup>1</sup> », contraire au génie de la langue hébraïque et surtout prophétique, de presser ces menaces en donnant comme fin positive de l'enseignement en paraboles, l'endurcissement des écoutants, conformément à un décret formel d'aveuglement. Aux apôtres eux-mêmes, et aux disciples du cercle intime, Jésus appliquera plus loin des menaces toutes semblables :

Vous ne comprenez pas encore ? vous ne saisissez pas ?  
Vous avez le cœur endurci ?  
*Avec des yeux, vous ne voyez pas,*  
*et avec des oreilles vous n'entendez pas.*<sup>2</sup> (Mc., VIII, 17-18).

Pour interpréter sainement les paroles du Maître, il importe donc de se rappeler comment elles sont amenées, et d'exa-

1. J. Huby, *Évangile selon saint Marc*<sup>7</sup>, Paris, 1927, p. 102, résumant la belle explication de P. Rousselot, *Christus : la Religion Chrétienne*, éd. de 1919, p. 21.



miner les applications qu'en fit Jésus à son enseignement<sup>1</sup>.

Et quand il advint qu'il fut seul, ceux qui l'entouraient avec les Douze<sup>2</sup> l'interrogeaient sur les paraboles. Et il leur dit : « A vous est donné le mystère du Royaume de Dieu, mais pour ceux-ci, ceux du dehors, tout arrive en paraboles, de manière que  
regardant, ils regardent et ne voient pas,  
écoutant, ils écoutent et n'entendent pas,  
de crainte qu'ils ne se convertissent et que (leur péché) ne leur soit  
[ôté. »

Le terme final : aveuglement et perdition, est énoncé ici à la mode hébraïque, comme l'objet d'une intention positive de Dieu. Les distinctions délicates auxquelles nous a formés une analyse plus profonde de la causalité divine, entre ce que Dieu veut absolument et ce qu'il permet, n'avaient pas d'expression dans les langues sémitiques. Tout ce qui arrivait, arrivait parce que Dieu l'avait ainsi décidé, décrété. Ces manières de dire n'emportaient d'ailleurs nullement la prédestination au mal, et ses conséquences inévitables, que la rigidité des formules semble d'abord imposer. D'autres énonciations impliquant clairement la liberté du choix humain, se juxtaposent aux premières et permettent de les interpréter sainement<sup>3</sup>.

Il importe aussi d'observer que les paroles d'Isaïe alléguées ici devinrent, dans la communauté chrétienne primitive, une réponse pour ainsi dire classique, à l'objection que beaucoup tiraient, contre la mission de Jésus, de l'incrédulité de la masse de son peuple, et notamment des scribes et des dirigeants. Saint Paul oppose ces textes aux résistances opiniâtres d'une partie des Juifs de Rome<sup>4</sup>. Saint Jean résume en eux ce qu'on pourrait appeler la philosophie du scandale que constituait l'incrédulité judaïque. Dans l'épilogue attristé

1. Je cite saint Marc, iv, 10. Sur les divergences modales du texte des évangélistes (Mt., xiii, 10-17 ; Lc., viii, 9-10) et le contexte historique, voir D. Buzy, *Introduction aux Paraboles Évangéliques*, Paris, 1912, p. 233-286.

2. On voit par là que le cercle des auditeurs privilégiés allait bien au delà de la famille apostolique proprement dite. Voir les Actes, i, 21-22.

3. C'est dans le Coran qu'il faut chercher l'interprétation qui voit dans les infidèles des endurcis sans espoir. Sourate 2, *la Vache*, 56-17.

4. Actes, xxviii, 24-27.

qu'il donne au récit du ministère public du Seigneur, il constate<sup>1</sup> :

Après que Jésus avait fait tant de signes en leur présence, (la plus grande partie des Juifs d'alors) ne croyait pas en lui, afin que<sup>2</sup> s'accomplît la parole dite par Isaïe, le prophète :

« Seigneur, qui a cru en écoutant notre parole?  
et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé<sup>3</sup>? »

C'est pourquoi ils ne pouvaient pas croire, car Isaïe dit encore :

« Il a aveuglé leurs yeux et épaissi leur cœur  
pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux,  
ne comprennent pas dans leur cœur,

et qu'ils (ne) se convertissent (pas) et que je les guérisse. »

Ceci, Isaïe le dit quand il vit sa gloire (de Jésus) et parla de sa personne.

Ce n'est pas toutefois que, parmi les chefs, bon nombre n'aient pas cru en lui, mais à cause des Pharisiens, ils ne confessaient pas (leur foi), crainte d'être exclus de la Synagogue; ils aimèrent mieux la gloire (qui vient) des hommes que celle (qui vient) de Dieu.

Rédigées rétrospectivement et faisant écho aux élévations de saint Paul sur le même sujet dans l'épître aux Romains<sup>4</sup>, ces réflexions donnent à la citation d'Isaïe une saveur d'amertume et un caractère de chose jugée qu'elle n'a pas sur les lèvres du Christ, à propos des paraboles. Il n'est pas interdit de penser que, dans la rédaction même de nos Synoptiques, le fait, désormais accompli, de l'endurcissement global du peuple juif se fasse sentir<sup>5</sup> tout comme se fait sentir, par

1. Jo., XII, 37-42.

2. Sur le fond des choses, saint Augustin, *Tractatus 53 in Joannem*, ML, 35, 1774 suiv.; et saint Thomas, *Expositio in Joannem*, cap. XII, lectio 7 (éd. de Parme, X, 519). Ce dernier s'objecte à lui-même : « Mais si la parole d'Isaïe devait nécessairement s'accomplir, les Juifs étaient donc excusables de ne pas croire, car ils ne pouvaient rien contre la prophétie. » Réponse : « La prophétie tenait compte de l'usage de leur franc arbitre : Dieu qui sait d'avance l'avenir a prophétiquement prédit — et non produit — leur infidélité. Il ne force pas à pécher un homme par le fait qu'il sait d'avance que cet homme péchera. »

3. Le « bras du Seigneur » est un hébraïsme connu pour la Puissance divine, s'exerçant d'une façon visible.

4. Rom., IX, 11-33.

5. Il ne faut pas oublier que nos Synoptiques, et en particulier Marc, où le trait est le plus accentué, sont issus directement de la catéchèse orale, et notamment de celle de Pierre. Dans cette catéchèse on ne pouvait

exemple, dans la rédaction de Matthieu, le souci de ménager les fidèles encore attachés à la Loi, et, dans celle de Luc, ceux venus de la Gentilité.

On ne rendrait pas, d'autre part, pleine justice au texte, en ne voulant voir, à la suite de plusieurs des Pères grecs (mentionnés avec honneur par Maldonat), dans l'usage des paraboles par le Christ, qu'un moyen de faciliter au peuple l'intelligence des choses du Royaume de Dieu<sup>1</sup>. Le fait prin-

manquer de mettre en un vif relief tout ce qui, dans l'enseignement de Jésus, avait annoncé le grand « jugement de Dieu » qui s'accomplissait par la substitution à l'Israël de la chair de l'Israël spirituel qu'était l'Eglise chrétienne.

1. Maldonat, *Commentarij*, éd. Mussiponti, 1596, II, col. 834, C-F. Les textes de saint Jean Chrysostome in *Matth.*, Hom., 45 (46), 2, *MG*, 58, 473, sont très explicites. Sur ces mots : « de peur qu'ils ne se convertissent et que je les guérisse » il commente : « (Jésus) dit ceci pour les attirer et les stimuler, et montrer que s'ils se convertissent il les guérira. Comme qui dirait : « Il n'a pas voulu me voir, et c'est tant mieux ! Car s'il en avait pris la peine, sur-le-champ je lui remettais sa dette... » De même ici : « de crainte qu'ils ne se convertissent et que je les guérisse », il montre que la conversion leur est possible, et que par la pénitence ils peuvent se sauver. Théophylacte connaît l'interprétation plus sévère et la cite comme tenable : *Enarratio in Ev. Marci*, 4, *MG*, 123, 532. Mais il préfère l'explication bénigne : Si Jésus parle obscurément aux méchants, c'est pour leur bien [sic εὐεργεσίαν], pour leur épargner un châtement pire : *Enarratio in Ev. Lucae*, 8, *MG*, 123, 800.

Les modernes se partagent comme les anciens. Sur le sens de ἵνα (heb. *pen*, ou *lema'an*) voir Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 45, 46, et D. Buzy, *lib. laud.*, p. 286 sqq. On trouvera dans l'excellente monographie de ce dernier une étude complète des textes et de leur interprétation patristique. Sur le but des paraboles, on a beaucoup discuté naguère, non seulement entre exégètes catholiques et libéraux, à la suite des ouvrages d'Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1<sup>re</sup>, 1899, II, 1899, que M. Alfred Loisy a popularisés en France, *Études évangéliques*, Paris, 1902 (contre, C. A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, Giessen, 1903 ; adaptation d'un ouvrage danois antérieur) ; — mais aussi entre savants catholiques. On peut voir les nuances de leurs opinions dans *Die Parabeln des Herrn*<sup>3</sup>, du P. Léopold Fonck, Innsbruck, 1909, p. 19-36 (accentue le but de punition et de réprobation, après Maldonat et Knabenbauer) ; M. J. Lagrange, *Le But des Paraboles dans saint Marc*, *Revue Biblique*, janvier 1910, résumé et complété dans *Évangile de saint Marc*<sup>2</sup>, Paris, 1920, p. 96-103 (accentue d'après les anciens Pères et surtout saint Jean Chrysostome le but au moins partiel, d'instruction et de miséricorde) ; Alfred Durand, *Pourquoi le Christ a-t-il parlé en paraboles ?* dans *Études*, 1906, II, p. 756 sqq., et D. Buzy, *lib.*

principal sur lequel s'appuient ces Pères — au premier rang desquels figure saint Jean Chrysostome — est exact : étant manifeste qu'un enseignement populaire gagne à s'entourer d'images concrètes, de fables et de symboles. Mais à la condition toutefois que ce « parler en paraboles » soit finalement expliqué, sans méprise ou erreur possible. Or c'est précisément dans l'absence — ou la présence — de ces explications authentiques, que git la différence de traitement signalée par le Maître, entre ses disciples et « ceux du dehors ». A ces derniers, les paraboles « selon qu'ils sont capables de comprendre » (Mc., iv, 33), et cela est un bienfait, virtuellement pour tous, réellement pour tous ceux qui ne l'empoisonnent pas par leur malice. Aux autres, les paraboles et l'explication, double bienfait !

Heureux vos yeux parce qu'ils voient,  
et vos oreilles parce qu'elles entendent<sup>1</sup> !

Ces dernières paroles formulent le fait fondamental auquel répond la méthode à deux degrés adoptée par Jésus, et dont l'emploi donne lieu à la prophétie d'Isaïe de s'accomplir. Certains auditeurs ont des yeux « qui voient », des oreilles « qui entendent ». Les autres ont des yeux et des oreilles, mais ce sont des organes morts, comme ceux que le Psalmiste bafoue chez les idoles des Gentils :

Elles ont une bouche et ne parlent point.  
Elles ont des yeux et ne voient point.  
Elles ont des oreilles et n'entendent point.  
Elles ont un nez et ne sentent point...  
Ils leur ressemblent, ceux qui les fabriquent,  
Tous ceux qui se fient en elles ! (Ps. cv).

Que ces catégories ne soient pas des groupes fermés, sans passage de l'un à l'autre, c'est ce que démontre toute la prédication du Maître, et, en particulier, l'injonction grave qui revient à tant de reprises : « Qui a des oreilles pour entendre, entende<sup>2</sup> ! » Cet avertissement suppose en effet qu'un organe

*laud.* (plus éclectiques) ; J. Huby, *Évangile selon saint Marc*<sup>7</sup>, Paris, 1927, p. 100-107.

1. Mt., xiii, 16.

2. Mt., xi, 15 ; xiii, 19 ; xiii, 43b ; Mc., iv, 9b, 23 ; Lc., viii, 8b ; xiv, 35b.

capable de percevoir la bonne nouvelle comme il faut pour en profiter, peut s'y ouvrir, ou au rebours s'y fermer, la laisser, par malice, se perdre. Ce qui devait être un signe, porteur du message divin, n'est plus alors qu'un bruit, un peu d'air battu, ou, tout au plus, une expression tout humaine, ne suggérant que pensées profanes. De la même façon (et saint Jean l'a noté déjà) les miracles, les prophéties, qui sont également des signes divins, éclairent les uns, laissent les autres dans l'obscurité, ou même leur sont occasion de s'y enfoncer davantage.

Car — et c'est là ce que signifie la plus redoutable parole du prophète — il ne faut pas penser que, pour ces derniers, la lumière ainsi repoussée, quand elle l'est par malice et délibérément, ne se venge pas. Lui fermer la porte des sens intérieurs et de ces yeux qui, dessillés, sont faits pour voir la Sagesse, n'est pas un simple manque à gagner. C'est une faute grave, et c'est une faute aussi qui a son châtiment. Ceux qu'elle n'éclaire pas, la lumière, à partir d'un certain degré de méchante volonté que Dieu seul connaît, a pour effet moralement inévitable de les aveugler. L'organe de perception du divin s'atrophie, s'épaissit, s'endurcit<sup>1</sup>, ne réagit plus. L'homme naturel, charnel, celui qui comprend et raisonne, qui juge et goûte les choses humainement, peut continuer de vivre et de prospérer; il peut se tenir pour « un sage, un lettré, un disputeur aigu dans ce siècle, et l'être en effet » (I Cor., I, 20) : spirituellement, il est mort. « Tu dis : Je suis riche, je me suis enrichi et je n'ai besoin de rien, et... tu ne sais pas que tu es malheureux et pitoyable, pauvre, aveugle et nu ! » (Apoc., III, 17).

Mais l'attitude qu'on vient de représenter à son maximum d'obstination, admet des degrés; cet épaississement n'est pas le même chez tous<sup>2</sup>. Pour beaucoup, parmi les auditeurs de Jésus, il s'agissait moins d'une faute grave contre la lumière

Entendre ces formules d'une injonction aux écoutants à prêter une attention spéciale en vue d'assurer la transmission mnémotechnique, comme le veut Marcel Jousse, me semble en restreindre trop la portée.

1. Là-dessus, J. Armitage Robinson, ΠΡΩΣΙΣ and ΠΗΡΩΣΙΣ dans *JTS* III, p. 81-93.

2. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, p. 25-56.



que d'une attitude à eux suggérée et pratiquement imposée par le prestige des scribes et des docteurs ennemis de l'Évangile. Attitude temporaire, pesanteur que le levain évangélique pouvait soulever à la longue. Pour ceux-là, qui étaient légion, l'enseignement donné « en paraboles », en images, et dont le caractère énigmatique n'imposait pas les options immédiates, dont ils étaient alors incapables, comme eût fait une leçon révélée en clair, était en apparence un châtiment. En réalité, une grande miséricorde ! Ils étaient renvoyés, remis à un temps meilleur, non exclus du Royaume de Dieu. On les entretenait, cependant, de ce Royaume, et on leur expliquait les modalités, « selon qu'ils étaient capables de comprendre ».

Bon nombre de paraboles leur offraient, au-dessus du sens profond et complet encore enveloppé pour eux, une signification claire, déjà fort utile. Et il y avait une intention de miséricorde dans une dispensation mesurant à des yeux malades une lumière trop crue qui eût précipité leur aveuglement.

Mais derrière ces faibles, moins entêtés que séduits, entraînés plutôt que perdus, il existait déjà, parmi « ceux du dehors » — vaste expression qui embrasse tous les auditeurs étrangers au cercle des disciples fidèles — une minorité sectaire, de laquelle il n'y avait plus, normalement, rien à espérer. Plusieurs avaient péché, semble-t-il, contre l'Esprit-Saint en interprétant diaboliquement des œuvres manifestement inspirées par Dieu. Leur réprobation était-elle dès lors consommée ? — A considérer les individus, sûrement non. Tant qu'un homme respire, un coup extraordinaire de la grâce peut fléchir son obstination, et changer en un cœur de chair son cœur de pierre. Mais ce sont là miracles de miséricorde dont l'enseignement prophétique, repris par Jésus, et s'énonçant en sentences générales, vigoureusement contrastées, n'avait pas à tenir compte. Pour ces malheureux, les signes divins avaient beau se multiplier ou se diversifier, ils ne faisaient qu'accroître le nombre de leurs refus. Le lait des paraboles, plus assimilable aux simples égarés que l'aliment substantiel des révélations claires, allait tourner à mal pour ces endurcis. Et de cette œuvre de justice, dont sa nouvelle

prédication était l'occasion et non la cause, de ce fait qui réalisait pleinement la prophétie d'Isaïe, Jésus s'emparait pour donner à son tour, aux hommes de tous les temps, une « grande et terrible leçon ».

Il faut d'ailleurs se garder d'exagérer à ce propos la modification ainsi introduite dans l'enseignement du Maître. La différence mise en lumière entre le cercle privilégié et l'ensemble de « ceux du dehors », n'excluait pas ces derniers de toute précision sur la nature et les destinées du Royaume. De même qu'en refusant aux exaltés et aux fourbes les prodiges inouïs, les « signes dans le ciel » réclamés par eux, le Maître ne laissa pas de multiplier les marques de sa toute-puissance, de même la prédication de l'Évangile, dont la simplicité déroutait la sagesse tout humaine des scribes, dont le caractère intérieur et spirituel déconcertait les aspirations du vulgaire, ne continua pas moins, par une lumière voilée, mais attirante, d'éclairer tous les cœurs droits. Par suite de l'incrédulité de beaucoup, « la lumière brillait dans les ténèbres », mais les « ténèbres ne comprenaient pas<sup>1</sup> ». Seulement, « odeur de vie et donnant la vie » pour les uns, l'Évangile était aux autres et par leur faute, « odeur de mort, donnant la mort<sup>2</sup> ».

Nous voyons en effet se dessiner dès lors, dans l'enseignement de Jésus, et se maintenir jusqu'à la dernière semaine de sa vie, un double courant. L'un, plus superficiel, mêlé de

1. Jo., I, 5 : κατέλαβεν, mot à mot (laissant le sens en suspens), ne la « saisissaient » pas. On l'a interprété dans le sens de « ne l'étouffaient pas » ou « ne la comprenaient pas ». Voir le commentaire d'Origène in *Joannem*, II, 27 (22), éd. E. Preuschen dans le *CB*, Origène, IV, p. 84, ou *MG*, 14, 161.

Le grand Alexandrin, dans les deux sens qu'il propose, donne toujours un rôle actif aux ténèbres qui « poursuivent » la lumière, sans pouvoir, ni l'atteindre parce qu'elles sont trop lourdes, ni la prendre au piège, parce qu'elle-même est trop brillante et met en fuite ses obscurs blasphémateurs. Mais il faut reconnaître que le sens passif : ne pas comprendre, ne pas embrasser pour s'assimiler, est beaucoup mieux attesté, et surtout se présente avec une imposante série de parallèles dans l'antiquité chrétienne, depuis le verset 10, *ibid.*, comme aussi *Odes de Salomon*, XLII, 3-4, etc. Cf. W. Bauer, *Das Johannes-evangelium*<sup>2</sup>, 1925, p. 13, sur le côté lexicographique.

2. II Cor., II, 15-16.

rayons et d'ombres, proposait les vérités célestes de telle manière que les esprits mal disposés fussent plus intrigués qu'éclairés, étonnés plutôt que touchés. Cependant ceux qui étaient ou voulaient redevenir de bons Israélites, les sincères chercheurs de Dieu, étaient animés par ces lueurs à pousser plus avant, stimulés par ces déclarations, ces paraboles et ces signes, à chercher, à frapper, à demander. Finalement, ils étaient acheminés vers le Royaume.

Parallèlement, dans le cercle intime des disciples, et surtout dans la famille formée par les Douze, le Maître répandait une lumière plus égale et plus riche. Telle la lampe de la parabole « luisant pour ceux de la maison ». Non seulement les comparaisons leur étaient expliquées, mais les fausses interprétations, prévenues ou corrigées : une pédagogie divine élevait peu à peu leurs pauvres vues d'hommes à la hauteur des desseins providentiels. Et ce fut après avoir substitué, ou plutôt commencé de substituer à leurs rêves ambitieux, à leurs désirs encore puérils, des pensées plus justes et plus épurées, que Jésus insista sur le mystère de sa personne. Que de leçons difficiles sur le caractère coûteux du Royaume, sur les dispositions exigées de ceux qui voulaient y entrer, sur les destinées humbles et combattues de l'Évangile, précédèrent le jour où — non pas même en public, mais dans l'intimité des Douze, entraînés pour cette confiance au delà des limites de la Terre Sainte, — le Maître provoqua la profession de foi de Simon Pierre. Encore, cette profession de foi impliquait-elle, à cette heure même, une révélation du Père<sup>1</sup>. C'est au dernier jour seulement, en réponse à la mise en demeure du grand prêtre, et pour rendre témoignage à la vérité, que Jésus proclame devant tous, sans restrictions et sans voiles, sa mission et sa tâche de Fils de Dieu.

Telle fut, pour autant qu'on peut la restituer d'après les indications évangéliques (mais quelques-unes sont décisives), l'économie de la manifestation de Jésus. Loin d'y contredire, le quatrième évangile ajoute des raisons de la croire exacte. L'abandon de plusieurs disciples (vi, 66); l'incrédulité des « Frères du Seigneur », ou de certains d'entre eux, et leur

1. Mt., xvi, 17.

impatience en face des réticences et lenteurs du Sauveur (vii, 3 sqq.); les incertitudes prolongées de la foule (x, 24); les refus opposés aux interrogations directes des Pharisiens (viii, 53 sqq.; x, 24-40, etc.), autant de traits marqués et soulignés par saint Jean. Le progrès des apôtres dans leur foi en la mission du Maître n'est pas moins bien mis en relief : on note explicitement que les principaux étaient disciples de Jean Baptiste, et qu'*après* s'être attachés à Jésus, la vue des miracles les amena à « croire » (entendez : plus fermement et avec plus de discernement) (ii, 11; xi, 14 et *passim*). Jusqu'au cours du dernier entretien (xiv, 10; xvi, 30), jusqu'après la résurrection du Christ (ii, 22), des progrès dans cette foi sont mentionnés expressément. C'est donc en vain qu'on opposerait en ce point la tradition johannique à la synoptique. Si l'« économie » est plus visible en celle-ci, elle est très aisément reconnaissable en celle-là. Dans toutes deux, on voit qu'elle fut surtout un effort pour ajourner et différer — tout en la préparant, en l'orientant, en la rendant inévitable, après lui avoir restitué son véritable sens — la grande et ultime revendication. Elle fut une sage précaution contre une appréciation prématurée, qui eût attribué au Maître avec les qualités très méritées de prophète, de juge, d'envoyé divin, des titres mal compris ou tout à fait erronés. Elle répondit à la nécessité de compléter, par la notion du Messie souffrant et rédempteur, par la mise en lumière des caractères laborieux et lentement progressifs du Royaume, l'idée et l'idéal qu'on s'en faisait alors.

Cette « économie » est la clef qui permet de pénétrer dans l'intelligence de l'Évangile : sans elle, un grand nombre des démarches et des paroles du Seigneur, surtout dans la période qui suivit la première prédication galiléenne et la formation d'une opposition concertée parmi les auditeurs, restent inexplicables. Avec elle, nous pouvons aborder l'étude du message de Jésus : les traits déconcertants en apparence se fondront d'eux-mêmes dans une image harmonieuse.

## NOTE K

### • HÉRODIADE, FEMME DE PHILIPPE •.

« Car Hérode lui-même avait envoyé pour s'emparer de Jean et le tenait enchaîné en prison à cause d'Hérodiade la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. Car Jean disait à Hérode : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère » (Mc., vi, 17-18).

Dans les textes parallèles, saint Matthieu porte : « Car Hérode s'étant emparé de Jean, l'enchaîna, et l'envoya en prison, à cause d'Hérodiade femme de son frère Philippe » (D et la majorité des Mss. de la Vulgate — voir Wordsworth et White *in loc.* — omettent *Philippe*). Car Jean lui disait : « Il ne t'est pas permis de l'avoir! » (Mt., x, 3-4).

Saint Luc : « Hérode le tétrarque étant repris par lui (Jean Baptiste) touchant Hérodiade la femme de son frère, et touchant tous les autres méfaits d'Hérode, y ajouta encore celui-ci : il enferma Jean en prison » (Lc., iii, 19-20).

Josèphe, de son côté, raconte en détail qu'Hérodiade, petite-fille d'Hérode le Grand et de Marianne I l'Asmonéenne par Aristobule et Bérénice, épousa son oncle Hérode, fils d'Hérode le Grand et de Marianne II l'Alexandrine. C'est à cet Hérode, resté simple particulier, que son demi-frère Hérode Antipas le Tétrarque, fils d'Hérode le Grand et de Malthaké la Samaritaine, l'aurait prise.

D'autre part le nom de Philippe, absent du texte de Luc, douteux dans celui de Mt., mais critiquement certain dans celui de Mc., nous renvoie plutôt à Philippe le Tétrarque, autre demi-frère d'Hérode Antipas, étant fils d'Hérode le Grand et de Cléopâtre la Jérusalémitaine. Mais cette dernière hypothèse est exclue par le fait que Philippe le Tétrarque épousa ensuite sa nièce Salomé, fille d'Hérodiade. Voir là-dessus E. Beurlier dans *DB*, Vigouroux, III, col. 649 et 653, s. v. *Hérode* (5) et *Hérodiade*, et aussi J. Knabenbauer, *Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894, p. 157.

La plupart des exégètes admettent que le premier mari d'Hérodiade, père de Salomé, et que Josèphe appelle Hérode, aurait porté également le nom de Philippe. Le P. Lagrange dit « qu'il serait



assez étrange que deux frères aient porté le même nom ; mais cela est néanmoins possible, les mères n'étant pas les mêmes et Hérode a pu renoncer ensuite au nom de Philippe pour ne pas être confondu avec le tétrarque <sup>1</sup> ». *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 151.

Walter Otto, dans sa monographie des Hérodes (Pauly-Wissowa-Kroll, *RECA*, Supplément II, Stuttgart, 1913, s. v. *Herodes* (15), col. 158-159, et *Herodias*, col. 202-205), combat vigoureusement l'attribution du nom de Philippe à Julius Hérode, premier mari d'Hérodiade et père de Salomé, et attribue l'insertion du nom de Philippe dans Mc., vi, 17, à une « inadvertance généalogique », dont l'origine serait à rechercher dans le fait que Philippe le Tétrarque épousa la fille d'Hérodiade (*loc. cit.*, col. 159).

Il est curieux de voir que l'interpolation de Josèphe dans l'édition slave, fait dire à son auteur dans une glose ajoutée au *De Bello Judaïco*, II, 9, 1 (cf. A. Berendts, *TU*, 2<sup>e</sup> série, XIV, 4, 1906, p. 7 ; 33 ; 34 et note 1) que Philippe le Tétrarque était le premier mari d'Hérodiade, ce qui contredit les autres témoignages de Josèphe. Berendts qui tient, comme on sait, pour l'authenticité probable des passages interpolés dans l'édition slave, explique cette première version par une tradition populaire acceptée d'abord par Josèphe, puis contredite par lui dans ses ouvrages postérieurs. Mais l'authenticité joséphiste des passages n'étant pas soutenable<sup>2</sup>, la supposition tombe par le fait même.

Quoi qu'il en soit de l'explication que l'on préfère, il est certain que le « Philippe » de Mc., vi, 17, n'est pas le tétrarque, futur mari de Salomé.

1. Le P. Lagrange ajoute : « Ce qui est critiquement le plus vraisemblable, c'est que la tradition a conservé le nom de Philippe, connu en Galilée, comme étant celui d'un frère d'Antipas, et l'a appliqué à l'autre frère, simple particulier. Mc. n'avait pas à vérifier ce point de nulle importance. »

2. Voir plus haut, p. 192, note 1.

## NOTE L

### LES « DISCIPLES DE JEAN BAPTISTE ».

Des allusions assez clairsemées dans la littérature chrétienne ancienne renvoient à une secte juive, par ailleurs à peu près inconnue, celle des « Baptistes » (*Dialogue* de saint Justin, c. 80)<sup>1</sup>, ou des « Hémérobaptistes » (Hégésippe dans Eusèbe, *HE*, IV, 22, 7 ; *Constitutiones Apostolorum*, VI, 6, 5 (éd. F. X. Funk, I, p. 315) ; Éphiphane, *Panarion*, Haer., XVI, 3 (éd. K. Holl dans le *CB*, I, p. 214). Rien ne permet de rattacher ces obscurs sectaires à l'initiative de Jean Baptiste. Leur nom doit se rattacher à l'habitude fréquente, « quotidienne » (hémérobaptiste) d'ablutions ou baptêmes<sup>2</sup>, renouvelés dans un dessein de pureté rituelle.

Dans le roman clémentin des *Reconnaitances*, remontant au début du III<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, l'auteur décrit les sectes qui divisaient le peuple juif au temps de l'avènement du Christ. Après avoir mentionné les Sadducéens, les Samaritains, les Scribes et Pharisiens, il ajoute Lib. I, n. 54 (éd. Gersdof ap. Migne *PG*, I, col. 1257-1258) : « Sed et ex discipulis Joannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt ». Cette observation isolée<sup>4</sup> n'autorise nul-

1. Th. Otto, dans une note de son édition de saint Justin, I, 2<sup>3</sup> (Iéna, 1877), p. 292, note 16, déclare rondement que les Βαπτισταί mentionnés par Justin dans l'énumération des sectes juives, après les Sadducéens, les « Génistes », les « Méristes » sont « les disciples de Jean Baptiste ». W. Bousset, *Die Religion des Judentums*<sup>2</sup>, Berlin, 1906, p. 530, note 2, à propos des textes indiqués, sans prendre parti, laisse entendre que l'hypothèse lui sourit et l'utilise immédiatement. Or, abstraction faite des *Recognitiones*, absolument rien n'indique une connexion des Baptistes ou Hémérobaptistes avec Jean.

2. Sur ces baptêmes, voir W. Brandt, *Baptism (Jewish)*, dans l'*ERE*, vol. II, p. 408-409.

3. F. Nau, dans son mémoire si complet, *Clémentins (Apocryphes)* du *Dictionnaire de Théologie* Vacant-Mangenot, III, 1, col. 201-223, montre très bien que l'option est donnée entre ces deux dates : col. 214. Il ne semble nullement improbable que tout le passage soit fondé, en dernière analyse, sur les mentions des « disciples de Jean » dans les évangiles, et le rôle qui leur est attribué.

4. La notice de Vigile de Thapse, *Contra Arium*, I, 20, citée à ce propos par Coteller, est un simple résumé des *Recognitiones*.

lement à établir une suite entre les « *discipuli Joannis* » ici mentionnés, et les Hémérobaptistes, et autres sectes de Baptiseurs.

Parmi ces sectes très nombreuses et dont l'histoire n'est pas encore écrite<sup>1</sup>, Sabéens, Masbothéens (ces deux noms signifient également *Baptiseurs*), la plus curieuse est celle des Mandéens ou Mandaïtes, qui a donné lieu, depuis sa « découverte » par des moines portugais et italiens, en Mésopotamie, au début du xvii<sup>e</sup> siècle (Lettre de Pietro della Valle, juin 1622 ; *Narratio originis*, etc., par Ignace de Jésus, Rome, 1652), à toute une littérature<sup>2</sup>. Ces moines donnèrent aux Mandaïtes le nom de « chrétiens de saint Jean » (Baptiste). Les meilleurs érudits sont d'accord pour nier toute descendance des Mandéens par rapport au judaïsme, et en particulier à Jean Baptiste<sup>3</sup>. Les mentions nombreuses qu'on trouve du Précurseur sous le nom de Yahyâ-Yôhannê<sup>4</sup>, dans les livres actuels des Mandéens, et la place qu'ils lui ont donnée dans leurs cérémonies liturgiques, sont dues à des influences chrétiennes relativement très récentes. Les dernières enquêtes estimaient à environ 4.000 le nombre des Mandéens encore existant en 1875.

1. Quelques indications dans P. Alfarc, *Les Écritures Manichéennes*, I, Paris, 1918, p. 2 suiv.

2. Mémoires considérables de K. Kessler, *REP*<sup>3</sup>, XIII, 155-183 ; et de W. Brandt, *ERE*, VIII, 380-393 ; et surtout M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920 ; *Einleitung zum Ginza* ; *Das Johannesbuch der Mandäer*, *Rechter Ginza*.

3. K. Kessler, *loc. cit.*, p. 179, 1<sup>re</sup> 55 et suiv. ; W. Brandt, *loc. cit.*, p. 391-392, n. 40 : *The Mandaean or « Christians of St John »*. Ces auteurs montrent que tout le fond des conceptions mandéennes est emprunté aux anciennes religions de la Babylonie, de l'Iran, et surtout au manichéisme.

4. Toutefois W. Bauer, dans la 2<sup>e</sup> édition de son *Johannes-Evangelium*, Tübingen, 1925, p. 15, suivant en cela R. Reitzenstein, et utilisant les travaux de M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, fait état — d'une façon constante et massive — de ce livre mandéen, le *Rechter Ginza*, pour l'intelligence de notre évangile, et estime qu'il suppose une très ancienne et considérable vénération pour le Baptiste.

La *Ginza* est la révélation faite par *Manda d'Haije*. R. Bultmann dans *ZNTW*, 1925, p. 100-107 (*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verstaendnis des Johannesevangeliums*), est encore plus insistant.

[On peut lire sur ce sujet le R. P. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, *RB*, 1927, p. 321-349 ; 1928, p. 1-36].

## NOTE M

### L'ÉPREUVE DU HÉROS. LA TENTATION

L'histoire de la tentation de Bouddha d'après les livres chinois (hīnayānistes) dits *A-han-king* (iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles) normatifs en Chine, d'après L. Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*<sup>2</sup>, 1922, 58<sup>e</sup> leçon, p. 453 suiv. (la tentation, p. 458).

Après diverses expériences ascétiques et enfin six ans d'austérités, le Bouddha s'est assis sous l'arbre (bodhidruma) et profère l'imprécation suivante : « Que mon corps se brise en morceaux, si je me lève d'ici avant d'avoir obtenu l'illumination suprême ! » Un rayon de lumière jaillit alors de son corps et avertit tous les Bouddha, les *deva* des cieux et les *preta* des enfers, de cette décision irrévocable.

Māra en fut épouvanté... « Vais-je perdre mon empire ? Un autre plus méritant que moi va-t-il me supplanter ? » Alors il mobilise son armée et va tenter le Çakya Siddhartha : 1<sup>o</sup> tentation par les filles de Māra qui essaient sur lui toutes leurs séductions... En vain ! Finalement Siddhartha les montre au doigt et les transforme en vieilles décrépites ; 2<sup>o</sup> tentation par la peur. Māra fait avancer contre le Bouddha son armée, éléphants, géants anthropophages, *nāja* chevauchant des nuages orageux. En vain ! Siddhartha ne s'émeut pas et se moque d'eux.

Alors Siddhartha parcourt les quatre degrés de contemplation, arrive à l'impassibilité absolue et obtient l'intelligence suprême... Puis, il éprouve un vif sentiment de compassion pour les hommes et se prépare à leur prêcher. Alors un nombre infini de *deva* viennent à lui, le félicitent et le servent (p. 458-459).

On peut comparer le récit de l'épreuve de Zarathoustra et de sa tentation dans *Vendidad*, 19, 1 ; texte traduit dans K. Geldner, *Die Zoroastrische Religion* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* publié par A. Bertholet), Tübingen, 1926, p. 33.

## NOTE N

### L'INTERPRÉTATION DE L'EXPRESSION : FILS DE L'HOMME

Ce titre pose le problème peut-être le plus complexe de l'étude du Nouveau Testament. La question a été traitée du point de vue philologique, par Lietzmann, *Der Menschensohn*, Freiburg i. B., 1896, à la conclusion radicale duquel a fini par se rallier J. Wellhausen (depuis 1899 : *Skizzen und Vorarbeiten*, III, Berlin, et dans ses brèves notes sur les Synoptiques, Berlin, 1903-1905) ; et beaucoup plus judicieusement par G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1908, p. 191-220, et Paul Fiebig, *Der Menschensohn*, Tübingen, 1901.

Parmi les travaux catholiques, je signalerai d'abord le mémoire érudit et vigoureux, mais un peu rigide et manquant parfois de nuances, de Fritz Tillmann, *Der Menschensohn : Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde*, Freiburg i. B., 1907 (*Biblische Studien*, XII, 1 et 2). Le P. Lagrange est revenu à mainte reprise sur la question, en particulier dans la *Revue Biblique*, octobre 1904, *Le Fils de l'Homme dans la Prophétie de Daniel*, et avril 1908, *Recensions*, p. 280-293, et dans la préface de ses grands *commentaires sur les Évangiles*, Paris, 1910-1924. Voir aussi les éditions d'Allo et de Charles de *l'Apocalypse* ; Léon Gry, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1910. — Parmi les travaux anglicans, l'article *Son of Man* de S. R. Driver, *Dictionary of the Bible*, éd. J. Hastings, IV, Edinburgh, 1902, p. 579-589, et les notes de R. H. Charles, dans son édition anglaise du *Livre d'Hénoch*, Oxford, 1893, appendice B, semblent dignes de particulière mention. — Personne ne peut écrire sur l'Évangile ou l'enseignement de Jésus sans prendre parti sur cette question. Et comme elle est très obscure et délicate, elle est une de celles où les tendances et idées préconçues de chaque auteur se donnent le plus libre carrière. De là, dans l'école protestante libérale, une floraison d'hypothèses et un émiettement d'opinions vraiment inouïs. On peut en voir le relevé, par le chef même de l'école libérale, H. J. Holtzmann, *Das Messianische Bewusstsein Jesu ; Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1907.



Depuis les travaux cités ici, une interprétation nouvelle s'est fait jour dans les travaux de l'École comparatiste (*religionsgeschichtliche*). A la suite de R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, p. 81-114, W. Bousset, *Die Religion des Judentums*<sup>2</sup>, Berlin, 1906, p. 404 suiv., a tenté de décrire « l'obscur et mystérieuse préhistoire de la notion, si importante pour la première communauté chrétienne et notre littérature évangélique, de l'ὁὶς τοῦ ἀνθρώπου » (p. 407). Voir aussi H. Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Goettingen, 1905, et Bousset, Préface des *Hauptprobleme der Gnosis*. La notion, telle que, de Daniel et du Livre d'Hénoch, elle aurait passé dans la langue de Jésus, serait l'écho d'un mythe très ancien sur « l'homme par excellence, le premier homme ». Des traces de ce mythe seraient reconnaissables dans les religions égyptiennes qui sont à la base des livres hermétiques (Reitzenstein) ; dans les conceptions iraniennes ou indo-iraniennes (Bousset) ou babyloniennes (Gressmann).

Reitzenstein a repris la question dans son livre *Das iranische Erloesungsmysterium* (Bonn, 1921, p. 115-125), en s'appuyant sur des fragments d'origine manichéenne<sup>1</sup>. D'après lui les conceptions iraniennes qui sont à la base de ces écrits, d'époque relativement basse, auraient également fourni les éléments premiers « de la puissante néo-crétation religieuse de Jésus » (p. 116). En particulier la notion du Fils de l'homme, réellement adoptée et employée par Jésus (contre Bousset), et qui inspirait déjà Daniel et l'auteur du Livre d'Hénoch, serait fondamentalement celle de l'« Homme », « investi d'une mission et d'une force divine, le rédempteur de sa race entière mais en même temps le rédimé qui osera rentrer dans le ciel comme le premier être lumineux, qui est dieu, et en même temps l'idéal représentant des âmes, la grande âme » (*loc. cit.*, p. 116) (Der ideale Vertreter der Seelen, Die grosse Seele). Il est impossible de réfuter des assertions à ce degré de généralité. Contentons-nous de dire que les traits de cet « Homme » primitif, rédempteur et rédimé, etc... sont empruntés à des documents d'âge divers, d'origine incertaine<sup>2</sup>, artificiellement rapprochés, indûment précisés, rédigés par des hommes qui connaissaient le christia-

1. Sur ces fragments, — exception faite pour le premier, en dialecte iranien du nord, où il est question de *Zorohusht* (Zarathustra), — voir P. Alfarié, *Les écritures manichéennes*, Paris, 1918, I, p. 129-138.

2. G. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erloesungsmysteriums*, Giessen, 1922, soutient contre Reitzenstein que l'« *Urmensch* » n'est pas originairement iranien, et que le document dit de Zarathoustra est pour le fond d'origine araméenne. Le prof. K. Geldner, dans une lettre à l'auteur, se prononce en sa faveur.

nisme. Et, après avoir pris tant de facilités, l'on n'arrive pas à un ensemble consistant d'analogies réelles, car si le Christ est « rédempteur », c'est justement parce qu'il n'a pas besoin d'être « rédimé ».

1. Sur le mythe de l'Homme céleste sous toutes ses formes, voir le solide mémoire de J. M. Creed, *The Heavenly Man*, dans *JTS*, 1925, p. 113-136. Sa conclusion est que « the heavenly Man is no master-key to the mysteries of the history of religion ». The idea itself was vague and lent itself to widely differing schemes of thought ».

Il montre ensuite (p. 135) que les formes vaguement apparentées au mythe sont engagées dans des contextes absolument différents.

Le Son of Man de l'apocalyptique juive est-il une autre variante de cette idée du premier homme ? C'est concevable, mais nullement prouvé... Et si on l'admet « we have a further example of the complete transformation of the idea... Finally the term Son of Man enters upon a new history through its association with J.-C. The apocalyptic idea remains ; Jesus is to come with the clouds and judge the world. But first He came and lived a human life and gave Himself « a ransom for many ». « Son of Man » originally connoted the quasi divine functions of the judge ; later it is used predominantly to express the *human* attributes of Him who humbled Himself to become the « Son of Man ». With what meaning Jesus Himself used the term, it is hard to say. It is one attractive theory that He used it with studied ambiguity. »

## CHAPITRE II

### LE MESSAGE DE JÉSUS

Avant de poser au Maître la question décisive, et de recueillir sa réponse, il convient de nous mettre à son école, d'accorder nos sentiments aux siens, de réformer nos pensées de Dieu et des choses divines sur les modèles qu'il nous a donnés. Dans cette étude, nous ne chercherons pas à être complet, à transcrire quelques chapitres de ces ouvrages très utiles en leur genre et, parfois, faits de main d'ouvrier qui s'appellent des *Théologies évangéliques*, des *Théologies du Nouveau Testament*<sup>1</sup>. Notre but est simplement de nous familiariser avec les vues, les leçons et ce que nous oserons appeler la manière de Jésus. Que nous dit-il de son Père, du Royaume des Cieux, du commandement de l'amour, le second, mais « semblable au premier » ? Ces thèmes de toute vie religieuse et fraternelle, comment les a-t-il présentés ?

#### 1. — Dieu le Père.

Frappé hors d'Israël d'une double tare, envahi par l'idolâtrie populaire et le foisonnement des mythes, le polythéisme, au temps de Jésus, avait étrangement ravalé la notion même de la divinité. Logiquement, cette erreur fondamentale aurait dû sinon abolir, du moins fausser sans espoir le sens religieux, soit en matérialisant le divin, soit en engageant les dieux dans l'obscur silve des passions et des aventures humaines<sup>2</sup>. La plus noble des conceptions antiques, celle de

1. On trouvera indiquées à la bibliographie de ce chapitre, p. 403, quelques-unes des principales auxquelles nous devons beaucoup.

2. Sur le caractère presque amoral et faiblement religieux de la mythologie classique, voir A. Diès, *Le Cycle Mystique, la Divinité origine et fin des existences individuelles dans la Philosophie antésocratique*, Paris, 1909, 1<sup>re</sup> partie, ch. 1 : « S'il est des transgressions que les dieux ne laissent pas impunies, comme la rupture d'un traité solennel, c'est que les parties con-

Zeus, « père des dieux et des hommes », s'était elle-même monnayée en mythes, presque uniformément impurs. Le désastre toutefois ne se produisit pas entièrement : l'histoire bien consultée nous montre en effet des points lumineux étoiler les ténèbres du paganisme d'alors comme de celui d'aujourd'hui<sup>1</sup>. Un certain nombre d'âmes « naturellement chrétiennes » se frayent leurs voies à travers une forêt de symboles dégradants. On entend se formuler, çà et là, une prière véritable au milieu des bruits confus d'un formalisme sans entrailles et jusque parmi les grimoires de la magie, cette dérision de la religion véritable. C'est que Dieu « ne se laissait pas sans témoignages » et préparait le jour où il dirait à ce « Non-mon-peuple », la parole de salut : « Tu es mon peuple<sup>2</sup> ! »

tractantes les ont mêlés d'avance à leurs conventions. Les dieux sont donc liés par leur orgueil personnel et par la force magique des formules. Cela n'empêche pas que souvent soit déçue cette croyance à la divine inviolabilité des serments. C'est que les dieux eux-mêmes ont pu tromper les hommes à l'heure des conventions et se soustraire en secret au pouvoir astreignant des formules... Les idées de purification, de souillure morale, de remords sont totalement étrangères à la religion classique... La prière n'est qu'un contrat... », *lib. laud.*, p. 16-17; et textes, *Ibid.* Ce jugement d'un scholar accompli doit se nuancer, nous le dirons plus bas, sans donner pour autant dans l'étrange optimisme de Fr. Heiler, *Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*<sup>3</sup>, Munich, 1921, p. 191 à 200, qui va jusqu'à trouver, dans la vie de prière des Hellènes cultivés, « la même spontanéité et liberté que nous constatons dans la vie de prière des grandes personnalités israélites et chrétiennes », p. 194. Trop est trop ; et c'est le danger de ces vastes synthèses comparatives de tirer, de quelques indices clairsemés, des conclusions disproportionnées. La vérité est que l'âme religieuse trouve parfois moyen, la grâce de Dieu aidant, d'infuser une vie à des formes de culte et à des croyances qui sembleraient les exclure ou les avilir sans ressource. C'est ce qu'a mis en un relief, à vrai dire complaisant, majoré par le désir de réagir contre un verdict trop sévère, mais en ne négligeant rien de ce qui peut relever le sens religieux de l'Hellade, M. Th. Zielinski dans sa *Religion de la Grèce antique*, tr. A. Fichelle, Paris, 1926.

1. Voir là-dessus E. Hull, *Studies in Idolatry*, Bombay, et, avec précaution, les mémoires réunis sous le titre, *Images and Idols*, dans *ERE*, VII, p. 110-161 ; sur les idoles anthropomorphiques du paganisme antique, voir Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, London, 1905, p. 422.

2. On peut se reporter aux exposés concis, mais nuancés et substantiels

Réagissant contre cet abaissement de la divinité, quelques philosophes avaient, il est vrai, dégagé avec éclat, à l'usage d'une élite, quelques-uns des attributs divins<sup>1</sup>. Fidèles aux croyances de la religion populaire, entendues par eux dans le sens le plus épuré, Socrate, pour autant que nous en puissions juger<sup>2</sup>, et sûrement Platon, Aristote, ont par surcroît bien parlé de Dieu. On s'explique la prédilection des Pères pour le premier, quand on relit le texte, à résonance chrétienne (et qui n'est pas isolé), du Dialogue des *Lois*<sup>3</sup>.

de J. Huby et C. C. Martindale sur la religion antique dans *Christus*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1921, p. 434-542. Sur la prière, voir G. Appel, *de Romanorum precationibus*, R V V, VII, 2, Giessen, 1909 : et surtout les florilèges recueillis par K. Ziegler et R. Reitzenstein dans le *Textbuch zur Religionsgeschichte* de E. Lehmann et H. Haas, Leipzig, 1922, p. 174-233 ; par M. Nilsson et K. Latte dans le *Lesebuch* d'Alfred Bertholet, Tübingen, 1927, sans oublier que ces gerbes sont glanées dans une littérature immense, et, en partie, postérieure au christianisme.

1. Platon, *Timée*, 29 E. Voir Ed. Caird, Otto Gilbert, et les études d'André Bremond.

2. La tendance actuelle est, on le sait, de réduire extrêmement la connaissance que nous avons de Socrate et, par conséquent, de son attitude envers la divinité. Sans tomber dans les exagérations manifestes d'E. Dupréel, *La Légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, M. G. Robin est « d'accord avec lui pour penser que notre Socrate est, pour une grande part, une figure de légende » ; voir *Congrès de la Société philosophique*, session de décembre 1921, *Communications et Discussions*, Paris s. d. [1922], p. 269. Dans le même sens, et plus radical encore, Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen, 1921, p. 730-766. Pour lui, en dernière analyse la seule chose claire est que « sur Socrate, nous savons que nous ne savons rien » (p. 731). A la fin d'une longue et impitoyable analyse de témoignages, il conclut que la figure de Socrate a été surtout, et reste, pour chaque génération, depuis Platon et Xénophon, l'occasion d'exprimer son idéal philosophique, quel qu'il soit (p. 762-764). Nous n'avons pas à prendre parti sur l'historicité de la vie ou, si l'on veut, de la légende de Socrate. Nous pensons qu'après avoir cru un peu naïvement aux écrivains qui nous l'ont transmise, on les critique maintenant d'une manière radicale et excessive. Ce que nous avons à retenir, c'est que le Socrate qui a servi de terme de comparaison avec le Christ est celui qu'a décrit Platon, et qu'ainsi l'idéal qu'il représente est sûrement platonicien, quoi qu'il puisse garder par ailleurs de proprement socratique. Sur la comparaison de Jésus et Socrate, voir la note O : *Socrate et Jésus* ; ci-dessous, p. 405.

3. *Les Lois*, IV, p. 716, a, b. Trad. d'André Bremond, *La Piété grecque*, Paris, 1914, p. 186 : le παλαιός λόγος cité par Platon est d'origine orphique.



Dieu, d'après l'ancien adage, renferme en soi le principe et la fin et le milieu de toute chose, procède droitement selon sa nature éternelle, et la Justice le suit, vengeresse de ceux qui manquent à la loi divine. L'homme, pour être heureux, doit se mettre à la suite humble et modeste; et si quelque arrogant exalté par les richesses ou les honneurs ou la beauté du corps, jeune et présomptueux, bouillant d'insolence, pense n'avoir besoin ni de chef, ni de guide, et au contraire s'estime capable de conduire les autres, il est abandonné de Dieu et dans cet abandon, entraînant après lui d'autres hommes semblables à lui, il exulte et bondit et renverse tout, et paraît à plusieurs être un personnage. Peu de temps, car bientôt atteint par la Justice, il subit le châtiment rigoureux, se perd lui-même, sa maison et sa Ville, de fond en comble.

Il reste après cela, même chez Platon, de beaucoup le plus riche, et le seul où la note essentielle de Providence ait sa place, une apparente dualité, entre le Dieu vivant de l'homme religieux, le Démonstrateur du *Timée*, d'une part, et, d'autre part, l'Idée du Bien du philosophe. « Bien en soi, au-dessus de l'essence et de l'être, mais impersonnel, sans âme, sans pensée, partant n'ayant avec l'homme aucun rapport de connaissance, de providence ou de justice, objet seulement de contemplation philosophique et béatifique, nullement objet de culte », Platon ne semble pas avoir eu conscience de cette difficulté, qu'une intelligente sympathie parvient à surmonter<sup>1</sup>. Aristote l'a résolue, on le sait, dans un sens où la notion de Providence périt entièrement. Ainsi la transcendance divine rétablie par ces grands hommes et (contrairement à la logique de son système) par le stoïcien Cléanthe, dans une partie de ses droits, risquait fort d'isoler Dieu dans un lointain inaccessible aux foules. Il était menacé du sort des divinités suprêmes d'un bon nombre de peuples dits non-civilisés; la grandeur même et la bonté de ces Pères de tous amènent à les

1. Contrairement à l'opinion de V. Brochard, *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, Paris, 1912, p. 97, André Bremond me semble avoir établi, avec beaucoup de finesse, que les notions platoniciennes du Démonstrateur et de l'Idée du Bien que « le mouvement naturel de notre pensée est d'identifier » et que Platon, il est vrai, n'a pas ramenées à l'unité, non seulement ne répugnent pas à cette identification, mais y tendent, et que Platon n'a guère pu ne pas s'en apercevoir; *De l'âme et de Dieu dans la Philosophie de Platon*, mémoire dans les *Archives de Philosophie*, vol. II, Paris, 1924, p. 372-404.

négliger, tandis que culte et prières vont à des esprits inférieurs et parfois méchants, mais proches et redoutables<sup>1</sup>. Ce ne sont pas les pâles entités intermédiaires imaginées par les Néo-Platoniciens pour combler l'hiatus entre la divinité et le monde actuel qui eussent suffi à empêcher cette dégradation qu'elles auraient plutôt précipitée.

Il est vrai que, vers l'époque de la venue du Christ, nous l'avons noté plus haut, ni la mythologie poétique de l'Hellénisme, ni le culte grave, mais pauvre et sans rayon céleste<sup>2</sup>, des Romains ne suffisaient plus aux âmes : un nombre relativement faible mais croissant, d'âmes plus vivantes, allaient demander ce rayon au mysticisme hellénique, ou aux religions mystérieuses d'Isis, de la Grande Mère ou de Mithra. « Il y a là, note très bien A. d'Alès, au moins la préface d'un progrès... une inquiétude meilleure s'est emparée des âmes<sup>3</sup> ». Seulement,

1. Le fait de l'existence de ces *dii otiosi* (*All-father* d'Andrew Lang, *Urheber* de N. Soederblom, *Essere supremo* de R. Petazzoni, *Hoechstes Wesen* de W. Schmidt, *Supreme Deity* de P. Radin), notamment dans les populations australiennes et américaines, n'est pas douteux, quelque explication qu'on en donne. Sur le fait, Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, London, 1924 (Arthur Davis Memorial Lecture, 7); sur ses explications, voir H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, I, Paris, 1922, p. 370 suiv.; II, 1925, p. 201-205, où toute la littérature sur le sujet est recensée. Voir aussi F. Graebner, *Ethnologie*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, éd. P. Hinneberg, III, 5, Leipzig, 1923, p. 560 suiv., et les principales monographies des peuples non civilisés dans l'*ERE* de J. Hastings (1908, vol. I; 1921, vol. XII et dernier) qui constitue le plus riche et dans l'ensemble le plus sûr répertoire actuellement existant. J. Huby en a résumé l'essentiel, touchant le sujet présent, pour les 8 premiers volumes dans *RSR* de 1917, p. 327-352.

2. Ce culte ne s'est exprimé nulle part d'une façon plus belle que dans le *De Natura Deorum*, notamment l. II, chap. xxviii, où, en opposition avec la « superstition » mythologique, *his fabulis spreitis ac repudiatis*, Cicéron exalte l'idée que « non seulement les philosophes, mais nos ancêtres » se sont faite de la « religion » : *cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur*, loc. laud., n. 71. J. B. Mayor a réuni, dans les notes de sa grande édition (Cambridge, 1883, vol. II, p. 183 suiv.), un florilège des plus beaux passages analogues. Ils sont rares et ressortissent plutôt à la philosophie religieuse qu'à la religion.

3. *Lumen vitae : l'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1916, p. 73. Voir aussi Th. Zielinski sur ce qu'il appelle assez justement,

à tous ces rites, par ailleurs si prégnants, riches d'émotion, voire d'exaltation, et propres à suggérer des espérances infinies, à satisfaire quelques-uns des besoins profonds de l'homme religieux, il manquait l'objet primordial d'un culte en esprit et en vérité : un Dieu qu'on pût adorer sans conditions, vénérer sans arrière-pensée, servir sans déchéance. Le divin des mystères, morcelé entre des représentants divers, et souvent indignes<sup>1</sup>, ne fut ramené vers l'unité, purifié, relevé (si j'ose dire) jusqu'à la Catégorie de l'infini, que par un effort tardif au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, essai artificiel qui laissait échapper le réel attrait des religions orientales sans leur substituer autre chose qu'un concept abstrait, un simple nom.

La philosophie, celle de l'École stoïcienne en particulier, faisait alors sur ce terrain un effort analogue de rénovation dont les *Entretiens* d'Épictète, après les écrits de Sénèque et avant les *Pensées* de Marc Aurèle, offrent la plus belle image. On n'admet plus guère l'hypothèse, caressée par des hommes d'une vaste érudition, en ce qui touche Épictète, d'emprunts faits par lui au christianisme qu'il n'a certainement pas ignoré<sup>2</sup>. Ce qui reste hautement vraisemblable, c'est une influence indirecte, encore que féconde, par voie d'émulation (comme le disait déjà Gaston Boissier)<sup>3</sup> et aussi d'assainissement et épuration, d'illumination dans le sens où Victor Hugo l'anticipe en parlant de Virgile.

L'aube de Bethléem blanchit le front de Rome<sup>4</sup>.

non sans l'exagérer, la préparation psychologique : *la Sibylle, Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, 1924, p. 7-11.

1. On sait que Plutarque, païen modéré, philosophe et initié d'Eleusis, appliquait aux légendes touchant les mystères isiaques [si on les prend pour l'expression de réalités], le vers d'Eschyle : « Rejette-les en crachant et rince-toi la bouche » (*De Iside et Osiride*, II, 20) ; trad. Mario Meunier, *Isis et Osiris*, Paris, 1924, p. 76. Voir là-dessus liv. VI, ch. 1, *Le mystère chrétien et les mystères païens, infra*, tome II, p. 535. Félix Ravaisson le disait déjà vers 1850 (Cf. *infra*, t. II, p. 433, n. 3).

2. On sait qu'Épictète parle des Galiléens, et du mépris de la mort qu'ils montrent « par tradition, ὑπὸ θεοῦ », *Entretiens*, IV, 7, 6, éd. H. Schenkl maior, Leipzig, 1896, p. 417.

3. *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*<sup>2</sup>, Paris, 1891, I, p. ix.

4. C'est la conclusion très nuancée du R. P. Lagrange, *La Philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme*, dans *RB*, 1922, p. 1-21 ; 192-212. Voir aussi J. Lebreton dans les *Études* du 20 juillet 1925.

Quoi qu'il en soit, il est instructif de voir l'honnête homme et sincèrement religieux qu'est Épictète, s'efforcer de rendre à son parti la force, impossible à remplacer, d'un Dieu personnel. Il va jusqu'à présenter Héraklès, en dépit des mythes et des légendes si largement répandues, comme le modèle de l'apostolat désintéressé, sorte de chevalier redresseur de torts, préférant à tout le salut de ses frères, et, pour cela, justement estimé comme le fils de Zeus<sup>1</sup>. Mais le monisme stoïcien et aussi l'autonomie totale qu'il revendique pour le sage, égal aux dieux, partie de Dieu, ne se laissaient pas tremper d'esprit filial. L'effort devait échouer, allant à traiter comme une personne, comme un Dieu vivant, voyant et père, l'impassible cours d'un Destin, la seule grandeur et le seul devoir de l'homme étant de se plier spontanément, volontairement, à l'inévitable. Ce qui reste pathétique, c'est de voir l'effort d'Épictète pour concilier l'inconciliable, en multipliant les formules, et suggérer des sentiments qui ne sont pas justifiables dans l'hypothèse stoïcienne.

Un autre exemple d'une dévotion presque chrétienne dans le paganisme, d'une piété personnelle envers un Dieu personnel, existant, dans un cadre qui ne les supporte pas, se retrouve dans le plus beau des écrits religieux de l'Inde, dont la rédaction dernière peut être contemporaine d'Épictète ou de Marc Aurèle. Dans le fameux épisode du Mahābhārata, dans ce Chant du Seigneur, aujourd'hui encore une des bases de l'enseignement religieux de l'Inde presque entière, sans distinction de secte ou de caste, se juxtaposent, et parfois s'affrontent<sup>2</sup>, avec la dévotion à Krishna qui donne au

1. *Entretiens*, II, 16, 44, et III, 24, 13-17; éd. H. Schenkl maior, p. 176, 324-325; dans ce dernier passage, on nous montre Héraklès quittant ses amis, ses femmes et ses enfants, les abandonnant à la providence paternelle de Zeus. A. Bonhoeffer, *Epiktet und das Neue Testament*, RVV, X, Giessen, 1911, p. 70-71, estime, contre Th. Zahn et Kuiper, qu'Épictète n'a pas modelé ses traits sur ceux de l'apostolat chrétien, l'idéalisation d'Héraklès étant certainement commencée avant notre ère.

2. Voir les introductions aux principales traductions modernes de la *Bhagavad-Gīta* (Chant du Seigneur) : de K. T. Telang dans les *Sacred Books of the East*, VIII, Oxford, 1882; de R. Garbe, Leipzig, 1905,<sup>2</sup> 1921; surtout de M. Émile Senart, *Les Classiques de l'Orient*, VI, Paris, 1922. Ce n'est pas le lieu de rechercher ici l'origine de cette dualité; le fait



poème son accent si profond, les conceptions rigides de systèmes à base émanatiste, où le salut est cherché dans une délivrance pour laquelle l'homme ne doit attendre aucune aide des dieux.

Ainsi cherchaient Dieu « à tâtons », comme Paul le dirait bientôt à quelques-uns d'entre eux, les meilleurs de ceux qui « étaient loin », des païens, des Gentils. Ceux qui « étaient proche », les enfants d'Israël auxquels surtout Jésus s'adressa, n'étaient pas, tant s'en faut, aussi dépourvus. Ils n'oscillaient pas entre des doctrines incompatibles avec une religion véritable, et des croyances, des pratiques où la divinité se ravalait.

n'est pas contestable. MM. R. Garbe et G. A. Grierson estiment qu'une première rédaction (environ du <sup>II</sup> siècle avant J. C.) où la voie de la bhakti, de la dévotion personnelle, était exclusivement enseignée, a été retouchée (au <sup>II</sup> siècle après J. C.) dans le sens de la philosophie Sankya. Voir Grierson dans *ERE*, s. v. *Bhakti-Marga*, II, 539 suiv.

La Gita exprime une pensée religieuse précise et ferme. Krishna est Dieu, le seul moyen de salut est la dévotion absolue, énamourée de Krishna, source et fin des êtres... Il y a cependant dans la Gita de la métaphysique et on s'est donné grand'peine pour concilier les affirmations contradictoires qui y foisonnent : labeur inutile. L'ouvrage est dû à une secte de Yoguis dévots, à une confrérie ennemie des thèses doctrinales comme des exagérations ascétiques, très peu préoccupée d'édifier un système : « Sans la *bhakti* la science est vaine ou impossible. C'est la *bhakti* qui illumine l'âme et qui seule peut rendre fructueux les efforts de la contemplation et de l'ascétisme » (Barth, I, 191). On ne peut dater la Gita avec précision : Barnett, vers le commencement de notre ère, Bhandardkar, avant le <sup>IV</sup> siècle, (voire) avant notre ère ; Senart : « Je ne vois pas que l'œuvre se doive ramener plus bas que le <sup>IV</sup> siècle », p. 36. L. de la Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens, l'Inde jusque vers 300 avant Jésus-Christ*, Paris, 1924, p. 319-320.

Sur l'indépendance de la Bhakti et du christianisme, *ibid.*, p. 316, note. La Bhakti est indépendante du Védisme, du brahmanisme et du rituel ancien, « au fond (ces cultes) étaient même affranchis de toute théologie et de toute spéculation, l'unique nécessaire étant une dévotion aveugle, passionnée, à un dieu personnel, moins que cela, à un nom, à une image. Bref, pour parler en termes hindous, le salut dans ces religions n'était pas au bout de la « voie des œuvres » (sacrifice, rites), ni de la « voie de la connaissance », ces vieilles disciplines brahmaniques, mais au bout du *bhaktimarga*, de la « voie de la dévotion », qui était ouverte au premier venu ». A. Barth, *Œuvres*, IV, 396.

Sur tout cela L. de la Vallée Poussin, *lib. laud.*, p. 314 suiv., en particulier *Krishna et les religions Krishnaites*, p. 326 suiv.



Depuis les temps les plus anciens, en Israël, les justes de l'Ancien Testament avaient connu la Paternité divine<sup>1</sup>. Les peuples idolâtres eux-mêmes qui entouraient la Terre Sainte en avaient quelque idée. Jérémie les représente invoquant en ces termes leurs idoles :

Ils disent au bois : Tu es mon père !  
à la pierre : Tu m'as donné la vie<sup>2</sup> !

A plus forte raison le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'était pas pour ses fidèles un Etre lointain et abstrait. Lui-même rappelait, par les prophètes, ses titres incontestés, quand la négligence les frustrait de leurs fruits naturels.

Un fils honore son père, et un serviteur son maître.  
Si je suis Père, où est l'honneur qui m'est dû ?  
Si je suis Maître, où est la crainte qu'on a de moi<sup>3</sup> ?

Le danger n'était donc pas, ou n'était plus<sup>4</sup>, dans l'idolâtrie si longtemps menaçante et envahissante. La polémique virulente des prophètes avait porté ses fruits ; les habitudes d'esprit et les usages introduits par les dirigeants du parti des « purs » avaient mis décidément Iahvé, dans la pensée de ses fidèles, hors de toute comparaison avec les dieux des nations, avec « le bois et la pierre », « le néant », « l'abomination », « le péché », « les cadavres », « les immondes », « la vanité », « les non-Dieux »<sup>5</sup>. La pire malédiction allait à ceux qui « répudiaient l'héritage éternel de leur père et dont l'âme s'attachait aux idoles<sup>6</sup> ». Tous les maux qui débordaient sur le monde étaient rapportés, comme à leur source,

1. M. J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *RB*, 1908, p. 481-499.

2. A. Condamine, *Le Livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 18 : Jérémie, II, 27, et en général M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, p. 110, p. 116 suiv.

3. Malachie, I, 6.

4. Voir plus haut, p. 285 suiv.

5. Sur ces noms de dérision et de mépris par lesquels les Juifs remplaçaient les noms des dieux des Gentils, ou les termes généraux censés trop honorables, voir par exemple Ad. Lods, *ERE*, VII, 142, A ; F. Prat, *DBV*, III, col. 817-822 ; G. F. Moore, *EB*, II, col. 2148-2150.

6. *Livre d'Hénoch*, xcix, 14 (éd. E. Martin, p. 262) ; voir *ibid.*, civ, 9 (p. 276-277).

à l'idolâtrie : le livre hellénisant de la *Sagesse* ne le dit pas avec moins de force<sup>1</sup> que les prophètes de l'Exil.

Cette juste exaltation du Dieu très haut, du « Saint d'Israël », sur ses indignes rivaux, n'allait pas toutefois sans quelque péril, chez un peuple porté au littéralisme, et engagé dans cette voie par ses chefs. Le concept antique de la sainteté divine — synonyme de redoutable, inaccessible, intangible, donc séparé, sacré parce que consacré — s'était, il est vrai, élargi et progressivement épuré. Il avait mis au jour sa richesse implicite : la sainteté de Iahvé avait été motivée par sa grandeur, sa puissance, sa bonté, sa richesse ; mais aussi définie par sa complaisance en tout ce qui est pur et sa réprobation de tout ce qui ne l'était pas. L'impur s'était dédoublé en profane et en coupable. Le fameux précepte : « Soyez saints car Je suis saint<sup>2</sup> », impliquait un certain élément commun à Iahvé et à son peuple, celui-ci devant imiter, à son rang et à sa façon, celui-là. L'idée de sainteté se développe sans doute dans tout le système de purification légale, rituelle, extérieure, moyennant lequel Israël s'efforcera d'être irréprochable, d'écarter de sa vie sociale « ce qui était en horreur aux yeux de Iahvé » ; mais aussi, sous l'influence surtout des prophètes, dans un vaste effort moral vers la pureté du cœur, chaque fidèle s'efforçant d'éliminer de sa vie personnelle toute tache, tout péché, tout ce qui est mal. Dans la magnifique vision qui ouvre le Livre d'Isaïe, ce sentiment de la pureté, non pas exclusivement rituelle mais encore et surtout morale, nécessaire à un homme comme à un peuple pour converser avec le Dieu très Saint, éclate :

1. *Sagesse*, XIII, 1-XIX, 22.

2. Lev., XI, 44 ; XIX, 2 ; XX, 26 et XX, 7 ; XXI, 6-8. Là-dessus voir le mémoire de J. Skinner, *Holiness* dans *DBH*, II, 394-399. Le livre de R. Otto, *Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen* (*The idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey, Oxford, 1923), 1917, 15<sup>e</sup> éd. 1926, a provoqué toute une littérature sur l'idée de « sainteté », son sens profond et son rapport avec la raison et le raisonnable. On peut voir en particulier les discussions de W. Schmidt dans *Menschheitswege zum Gotteserkennen, Rationale, Irrationale, Superrationale*, München et Kempten, 1923 ; et C. W. Hodge dans *The Princeton Theological Review*, 1924, p. 674-683.

Des séraphins se tenaient devant lui. Ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds, des deux autres ils volaient. Leurs voix se répondaient; ils s'écrièrent :

Saint, Saint, Saint est Iahvé des armées :  
Toute la terre est pleine de sa gloire !

A ce cri, les portes tremblèrent sur leurs gonds, et la maison fut remplie de fumée.

Isaïe, vi, 2-5. Trad. Condamin.

Et à ce passage font écho les innombrables invitations prophétiques à se conformer à la volonté de Iahvé, normative de tout bien, ce qui est le fond même de la moralité religieuse<sup>1</sup>.

Le danger, chez les Juifs contemporains du Sauveur, était de faire rétrograder cette notion dans un sens exclusif vers le formel, le légal, de « purifier l'extérieur de la coupe et du plat ». Toute religion qui est surtout un rituel, fixé dans un livre irréformable et devenu peu à peu l'armature complète de la vie sociale, familiale et même intérieure, d'un peuple, tend naturellement vers le littéralisme, l'abus de la casuistique et la sécheresse. Elle y tend d'autant plus vite que le principe spirituel, l'âme de cette religion, l'élément d'inspiration prophétique et de commerce direct avec Dieu est plus faiblement représenté. Et pour les raisons que nous avons dites plus haut<sup>2</sup>, c'était alors le cas en Israël.

Répondant à ces besoins si divers, à cette ignorance souvent crasse de la nature divine chez « ceux qui étaient loin », comme aux plus subtiles déformations du plus religieux de ses attributs chez « ceux qui étaient près », Jésus allait « ouvrir la bouche<sup>3</sup> » en maître. Dans son enseignement, Dieu est infiniment élevé au-dessus de tout ce qui n'est pas lui, en même temps, plus proche de chacun de nous que notre père selon la chair.

A ceux qui sont tentés de poser des conditions dans le service qu'ils lui doivent, ou des réserves dans le culte qu'ils

1. Isaïe, i, 4; iii, 8; viii, 13; xxix, 23; etc.

2. Voir ci-dessus, p. 259-263.

3. Mt., v, 2.

lui rendent; à tous ceux qui en font une grandeur à la taille de leur faible esprit, un être en désir, en besoin, en appel vers quelque autre objet que lui-même, « en puissance » (dirait Aristote) vers « un acte » ou une perfection non encore possédée; à ces païens qui prêtent à la divinité des passions humaines, la ravalant à la stature des héros, l'engageant dans des aventures indignes, la monnayant en de multiples figures, Jésus répète l'auguste leçon biblique. Sa pure beauté, à travers les obscurités des Écritures et les précautions soupçonneuses des fils d'Israël, avait créé autour des synagogues de la Dispersion une clientèle d'écoutant, d'adorant, de « craignant Dieu »<sup>1</sup>. De quel éclat la lumière ancienne va-t-elle briller dans l'Évangile de Jésus! Les formules décisives, qui coupaient court à toute tentation de polythéisme ou d'anthropomorphisme, sont affirmées à nouveau.

Tu adoreras le Seigneur ton Dieu  
et ne rendras de culte qu'à lui (Mt., iv, 10).

Impossible aux hommes, mais non à Dieu : « Tout est possible à Dieu<sup>2</sup>. »

1. Voir *supra*, p. 244-245. — Notons que cette doctrine du monothéisme, puissamment exprimée, encore qu'appauvrie et défigurée par un assez « naïf anthropomorphisme » — que les générations suivantes de l'Islam ont travaillé à purifier et à enrichir — a suffi à donner au Coran de Mahomet un accent qui en impose aujourd'hui encore à l'homme religieux. E. Sell, *ERE*, VI, 299-302.

Sur le Dieu du Coran, voir D. S. Margoliouth, *ERE*, VIII, 877, auquel j'emprunte les mots entre guillemets; I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, trad. F. Arin, Paris, 1920, p. 4-25; D. B. Macdonald, I, p. 304-314, *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. Allah. Il faut distinguer dans la prédication de Mahomet deux périodes qui ont laissé trace toutes deux dans le Coran. La première, Mekkoïse, dominée par l'idée du Jugement empruntée aux sources juives, surtout aux apocalypses apocryphes, et concluant au rejet du polythéisme « dans lequel les croyances païennes avaient dispersé et amoindri la toute-puissance illimitée de Dieu » (Goldziher, p. 5). La seconde, beaucoup plus complexe et beaucoup moins pure, celle de Médine, postérieure à l'Hégire. L'Islam devient là une institution et Mahomet prétend restituer dans sa pureté la religion d'Abraham. Elle est polémique, politique, intéressée, et pleine de traits « mythologiques » (p. 22) violents. L. Caetani a très bien vu que l'Islam a eu à purifier ensuite, à décanter ce premier fond.

2. Mc., x, 27; Mt., xix, 26; Lc., xviii, 27; Gen., xviii, 14; Job, xlii, 2; Zacharie, viii, 6 (LXX).

« Le premier (commandement) est : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est unique et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ton intelligence, et de toute ta force <sup>1</sup>. »

Le Maître ne se contente pas de rappeler, il résume la leçon dans une formule qui explique et prime toutes les autres : *Nul n'est bon que Dieu seul* <sup>2</sup>. Tout est dit par là ; mais Jésus rend la leçon concrète et touchante. Les deux aspects de cet attribut suprême : *bonté*, quand on le considère en Dieu, dans la plénitude d'être qu'il possède seul et d'origine ; *bénignité*, quand on le saisit hors de lui, dans le don qu'il fait à des créatures capables de bien et de bonheur, sont mis en relief par Jésus. Insondable et proche, inaccessible et débordante, redoutable et paternelle, cette bonté qui est mystère et comme telle adorable, est aussi philanthropie, et, partant, très aimable. Double leçon, qui contient en germe toutes les autres. Elle n'est pas présentée en théorèmes déduits de certaines définitions, à la façon d'un Spinoza ; ou en conclusions patiemment conquises par la raison, engagée à partir du fait d'expérience dans la double voie de causalité et de finalité ; ou en intuitions fulgurantes et heurtées comme chez les mystiques. Elle est impliquée dans des images très simples : « Dieu est le Père des cieux, le Père céleste, le Père dans les cieux ; en haut donc les yeux, les mains, les cœurs ! », ou dans des comparaisons profondément fondées en réalité humaine : .

Ne donnez à personne d'entre vous le nom de père ; vous n'en avez qu'un : le Père céleste <sup>3</sup>.

Personne n'est de plain-pied avec Dieu : son être intime, pour nous hausser jusqu'à le connaître, il faut une révélation :

Nul ne connaît le Père hormis le Fils et celui auquel le Fils voudrait le révéler <sup>4</sup>.

1. Mc., xii, 29-30 et Mt., xxii, 37-38 ; Lc., x, 27 ; Deut., vi, 4 suiv.

2. Mc., x, 18b ; Lc., xviii, 19b ; Mt., xix, 17.

3. Mt., xxiii, 9.

4. Mt., xi, 27c ; Lc., x, 22c. Sur cette parole, en ce qui concerne « le Fils », voir plus bas, t. II, p. 28-30, 60-62.



Dieu s'est réservé le secret des fins comme celui des origines, le dernier mot comme le premier, « le jour et l'heure du jugement »,

Nul ne le sait — ni les anges des cieux, ni le Fils — mais le Père seul <sup>1</sup>.

Ainsi tout hommage lui est dû. La prière exemplaire ne sera pas d'abord une requête, une pétition, un cri jeté par notre misère vers le grand Riche et le Tout-Puissant. C'est une confession, un hommage, une louange, un vœu : que toute justice soit rendue à son absolue primauté; qu'il soit reconnu pour le Saint, servi comme le Roi, et que sa volonté soit faite, jusqu'au bon plaisir inclus.

Notre Père qui es dans les cieux  
Que ton nom soit glorifié!  
Que ton règne arrive!  
Que ta volonté soit faite  
comme au ciel, autant sur terre <sup>2</sup>.

Après cette élévation, l'homme demandera son pain de chaque jour, mais il sait à qui il parle. Pas plus que le plus impérieux de ses besoins, la plus impressionnante de ses craintes, celle de la male mort, ne doit lui faire perdre de vue la transcendance divine :

Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais qui ne peuvent tuer  
[l'âme.

Craignez plutôt celui qui peut perdre dans la géhenne âme et  
[corps <sup>3</sup>.

Car Dieu est la source de tout bien : et le perdre c'est tout perdre! Le plus grand bonheur sur terre, réservé aux purs de cœur, c'est de voir Dieu dans le miroir des créatures, et qu'elles soient un moyen de le connaître, non un écran

1. Mt., xxiv, 36; Mc., xiii, 32. Le Fils est ici exclu de cette connaissance en tant qu'elle ne fait pas partie de la révélation qu'il doit communiquer aux hommes. Voir le texte précédent et J. Lebreton, *Origines* <sup>6</sup>, 1927, note C, p. 559-590.

2 Mt., vi, 9b-10; Lc., xi, 2. Que la formule « tout comme au ciel, sur la terre », s'applique aux trois demandes précédentes, voir le catéchisme du Concile de Trente (cf. *Études*, t. 161 (1919), p. 396).

3. Mt., x, 28; Lc., xii, 4-5.

interférant entre lui et nous. Le plus grand honneur réservé aux artisans de paix, c'est d'être appelés les fils de Dieu. La seule ambition qui vaille absolument la peine d'être poursuivie, c'est d'entrer dans le Royaume de Dieu. Ce Royaume qui finalement, après sa consommation, sera à ceux que Dieu bénit, n'est pas la belle espérance vers laquelle orientaient, sous des images diverses, les initiations aux Mystères. Il n'est pas la « délivrance » d'une condition où nous engage la seule ignorance et que l'aiguillon du désir rend douloureux, un repos négatif, une extinction, un Nirvâna <sup>1</sup>.

1. « S'il est une conclusion qui s'impose comme ayant été celle du bouddhisme à tous les âges, qui découle de tout ce qu'il affirme et de tout ce qu'il ignore, c'est que « la Voie » conduit à l'extinction totale et que la perfection consiste à ne plus être. En supprimant la première des douze causes, l'ignorance, on empêche toute production ultérieure de la suivante, du Karman et de tout ce qui en dérive : au moment de la mort... l'individu aura disparu tout entier sans retour. Telle est la conclusion doctrinale, logique, qui n'est pas infirmée par le fait qu'elle ne se rencontre pas toujours exprimée en toute sa rigueur, et que, dans la croyance ordinaire surtout, elle a subi toutes sortes d'atténuations. » Aug. Barth, *Les Religions de l'Inde, Œuvres*, éd. 1914, I, p. 107.

F. Heiler, *Die buddhistische Versenkung et Das Gebet*, 1921, p. 252 suiv., 311 suiv., rapproche, jusqu'à les identifier, les divers états mystiques. Il est amené ainsi à définir le Nirvâna comme l'autre pôle de la vie supérieure de l'esprit, l'extase étant le premier. « L'extase est un point d'ébullition, le Nirvâna un point de congélation; l'extase est une grandeur positive, le Nirvâna une grandeur négative (mais en tant que « vie supérieure » quelque chose de positif); l'extase est l'infinie Plénitude, le Nirvâna le Vide infini. L'extase est la plus haute Affectivité... le Nirvâna, au rebours, est entièrement dépourvu d'affectivité, une infinie durée de repos très profond et de parfaite quiétude, une béatitude sans agitation, bruit ou orage, nullement une possession, mais une pleine concentration en soi-même » (Insichselbersein, p. 253). Sur le Nirvâna, voir L. de la Vallée Poussin, *Le Nirvâna*, Paris, 1925, et Paul Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. II. *La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923, p. 441-460.

Il est très frappant de voir comment les Soufis (ascètes et mystiques de l'Islam) quand ils sont « sous l'influence hindoue » interprètent l'extase comme un *anéantissement*. Les Soufis appellent l'état d'absorption *fana* (anéantissement), *ma'hou* (effacement), *istihlak* (annihilation), but presque indéfinissable qui, prétendent-ils, ne comporte pas une définition unique. « Quand le temporaire se joint à l'éternel, il ne lui reste aucune existence. Tu n'entends et tu ne vois rien qu'Allah lorsque tu arrives à

Il est un festin<sup>1</sup>, une fête nuptiale<sup>2</sup>, une atmosphère de joie divine où l'on entre pour s'épanouir<sup>3</sup>, une vie enfin et « une vie éternelle<sup>4</sup> », car « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants<sup>5</sup> ».

Tel étant le terme normal de la destinée de l'homme, et tel celui qui l'y appelle, comment ne pas lui faire confiance? Ecartez ces imaginations puériles qui représenteraient Dieu comme jaloux du bonheur de sa créature, ou comme abusant contre elle, pour la décevoir, d'une prière maladroite ou d'une formalité manquée!

Moi, je vous dis : « Demandez et il vous sera donné,  
cherchez et vous trouverez,  
frappez, et il vous sera ouvert...

Quel de vous, étant père,  
si son fils lui demande un poisson,  
lui donnera-t-il un serpent à la place?  
et s'il lui demande un œuf,  
lui donnera-t-il un scorpion?

Si donc vous, tout mauvais que vous êtes,  
vous savez bien donner du bon à vos enfants,  
combien plus le Père du ciel donnera l'Esprit-Saint  
à ceux qui le demandent<sup>6</sup>? »

cette conviction qu'il n'y a absolument rien qui existe en dehors d'Allah... L'anéantissement de l'existence personnelle est la condition de l'absorption en Dieu :

« Laissez-moi devenir inexistant, car la non-existence

« Me crie, avec les accents d'un orgue :

« C'est à lui que nous retournons. »

L'être individuel se résout complètement dans l'Être universel de la divinité... De même que dans le bouddhisme on s'élève par degrés aux plus hauts points de l'anéantissement de l'individualité en suivant un chemin composé de huit parties, le « ralle sentier », de même le *şûfisme* a aussi son *fârîq*, son chemin, etc. ». I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, tr. F. Arin, Paris, 1920, p. 134 suiv. — Au contraire, le *soutisme*, bien que fidèle à la *via remotionis*, arrive sous l'influence plutôt chrétienne, à connaître l'extase comme un terme positif, une union d'amour. Voir les études de L. Massignon et J. Maréchal; et F. C. Burkitt, *JTS*, oct. 1924, p. 81-86.

1. Lc., xxii, 25, 28-29.

2. Mt., xxv, 10.

3. Mt., xxv, 21, 23.

4. Mt., xix, 29; Mc., x, 30; Lc., xviii, 30.

5. Mc., xii, 27; Mt., xxi, 32; Lc., xx, 38.

6. Lc., xi, 9-13; Mt., vii, 7-11.

Certes, le culte extérieur et le rite ont leur indispensable rôle. Ils sont la lampe qui empêche l'huile spirituelle de se répandre, la mèche qui lui assure un éclat égal. Ils sont la lettre, qui permet à l'esprit de s'exprimer, de se garder, de se transmettre purement. Quand la révélation les a couverts, ils sont devenus vénérables et doivent s'accomplir ponctuellement, fidèlement<sup>1</sup>; mais après tout, c'est le cœur qui compte. Tout mal moral réel vient d'une mauvaise disposition du cœur, c'est donc celui-ci qu'il faut purifier pour se rendre agréable à Dieu; beaucoup plus que les mains et les objets ménagers<sup>2</sup>. Qu'importe la prière des lèvres, si le cœur est loin de Dieu? Elle n'est alors qu'insincérité, hypocrisie<sup>3</sup>. On aura beau la redoubler et la répéter : c'est une erreur de païen que de penser qu'elle sera exaucée pour autant<sup>4</sup>. On ne contraint pas Dieu : toutes les perverses ambitions de la magie ne sont pas seulement déshonorantes pour Dieu; leur efficacité est nulle, parce qu'elles sont fondées sur l'erreur. La vérité, c'est de prier le Seigneur, très humblement, dans le recueillement, « dans le secret<sup>5</sup> ». Il voit dans le secret et il fait justice au cœur. Cette attitude filiale, cette oraison virtuelle de présence de Dieu n'est pas un rôle qu'il faille prendre pour quelques instants; elle doit être habituelle, « il faut prier Dieu en tout temps et ne pas se décourager<sup>6</sup> ».

Il faut prier et il faut servir. A cette loi il n'est pas d'exception ni de limitation : servir Dieu n'est pas œuvre de luxe pour l'homme, ou de surrogation; c'est le devoir pur et simple :

Quel d'entre vous, ayant un serviteur qui laboure ou pâit les troupeaux, lui dira à son retour des champs : Tout de suite viens te mettre à table. Ne lui dira-t-il pas plutôt : Prépare-moi à souper, mets ta ceinture et sers-moi jusqu'après que j'aurai mangé et bu. Et après tu mangeras et boiras toi-même. Saura-t-il un gré particulier à ce serviteur d'avoir fait ce qu'on lui prescrivait? Sembla-

1. Mt., v, 17-19; Lc., xvi, 17.

2. Mc., vii, 1-23; Mt., xv, 1-20.

3. Mc., vii, 6-8; Mt., xv, 7-9; Isaïe, xxix, 13.

4. Mt., vi, 7.

5. Mt., vi, 6.

6. Lc., xviii, 7.

blement, vous, quand vous aurez fait tout ce qu'on vous a prescrit, dites : Nous sommes de petits serviteurs; ce que nous devons faire, nous l'avons fait <sup>1</sup>.

Ce trait pris dans l'expérience de tous les jours, est tout entier pour le mot de la fin. En consacrant à Dieu tous nos efforts, nous n'allons pas au delà de ce qui lui est dû en justice <sup>2</sup>. Et ce service est proportionné à la grandeur des dons reçus : « A quiconque beaucoup aura été donné, on réclamera beaucoup; à qui l'on aura confié beaucoup, on demandera plus qu'aux autres <sup>3</sup>. » Large récompense au « serviteur bon et fidèle » : qu'il ait reçu peu ou beaucoup, assurément il n'a fait que son devoir, mais Dieu n'est pas comme un maître humain. Lui n'a besoin de rien ni de personne, et il rémunère royalement ces faibles services. Seulement, qu'on ne s'avise pas de laisser en friche le champ à cultiver, d'enterrer, sous couleur de le garder intact, le talent qu'il faut faire valoir. Cette excuse hypocrite ne sera pas admise par le juste Juge. Le serviteur paresseux « sera jeté dans la ténèbre extérieure : là sera le pleur et le grincement des dents <sup>4</sup> ».

Lourd de responsabilité pour celui qui prétend s'y soustraire, le service de Dieu reste, on le voit, un service actif, vivant, filial. Il ne revêt jamais cette nuance de passivité qui engage sur la pente du fatalisme les croyants de l'Islam <sup>5</sup>.

1. Lc., xvii, 7-10, δοῦλοι ἄχρηστοι, des serviteurs de peu, sans conséquence, tout juste bons pour les besoins communes.

2. M. A. Loisy, ici bien inspiré, commente exactement : « Cela ne veut pas dire que les œuvres du juste ne soient pas méritoires; elles le sont d'autant plus qu'il les accomplit dans cet esprit d'humilité. Mais quoi que l'homme fasse de bien, il ne dépasse pas la limite de ce qu'il doit à son Seigneur, puisqu'il lui doit tout le bien dont il est capable. » *Les Évangiles Synoptiques*, II, p. 454.

3. Lc., xii, 48.

4. Mt., xxv, 30.

5. « Islam, c'est-à-dire soumission : la soumission des croyants à Allah. Ce mot qui mieux que tout autre synthétise la position dans laquelle Muḥammed (Mahomet) place le croyant par rapport à l'objet de son adoration, est empreint par-dessus tout du *sentiment de la dépendance* dans laquelle se trouve l'homme en face d'une toute-puissance illimitée à laquelle il doit s'abandonner en abdiquant toute volonté propre. Tel est le principe dominant qui inspire toutes les manifestations de cette religion, ses idées et ses formes, sa morale et son culte, et qui caractérise la men-



Seul des grandes religions historiques, le christianisme échappe à l'accablement de la transcendance divine sans rien sacrifier des droits de celle-ci<sup>1</sup>.

### LA PROVIDENCE DU PÈRE

C'est une opinion assez répandue, que l'image de la Providence répond, dans l'Évangile de Jésus, plutôt qu'à la réalité, à une conception très noble mais exagérément optimiste du gouvernement divin. La beauté sereine de cette image semble à plusieurs décrire un monde tel qu'il devrait être, ne pas faire leur part aux duretés indubitables de la vie présente. C'est qu'il ne faut pas, ici plus qu'ailleurs, juger de l'enseignement du Maître par quelques formules destinées à mettre en relief, avec force et grâce, un des côtés de la vérité. Ce sont elles souvent qui se gravent dans la mémoire du peuple, et à juste titre, parce qu'elles sont exemplaires, mais on s'expose à s'égarer quand on les arrache du contexte total où leur ton paradoxal fait ressaut, mais

talité qu'elle se propose d'inculquer à l'homme. » C'est le jugement d'un spécialiste éminent et plutôt favorable à l'Islam, Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam, Histoire du Développement historique et juridique de la religion musulmane*, trad. F. Arin, Paris, 1920, p. 2. Nonobstant les efforts des théologiens postérieurs de l'Islam, les directions fatalistes canonisées dans le Coran n'ont jamais cessé d'agir. « A practical fatalism settles sooner or later on all Muslim communities » ; Ed. Sell, *ERE* s. v. *God (Muslim)*, VI, 302 b. La première interprétation musulmane, considérée comme normative, avant les initiatives, elles-mêmes influencées par le christianisme, des Motazélites, est nettement fataliste. Les Motazélites ont paru environ un siècle après l'Hégire, quand saint Jean Damascène rédigeait, en pays musulman, son Dialogue entre un chrétien et un Sarrazin, cf. E. Power, *Christus*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1921, p. 800. Cf. aussi D. B. Macdonald, *EI*, s. v. *Allāh*, I, p. 305-308.

1. Dans les mystiques chrétiens orthodoxes, jamais l'homme n'est anéanti, sacrifié, aboli : celui qui a le plus appuyé sur sa faiblesse native et le besoin de purification, saint Jean de la Croix, met en un relief magnifique la grandeur de l'homme même naturel : « Une seule pensée de l'homme vaut plus que le monde tout entier ; par conséquent il n'y a que Dieu qui soit digne d'elle... » — « L'œuvre pure et tout entière faite pour Dieu, fait dans le cœur pur un royaume qui est tout entier à son Maître... » Saint Jean de la Croix, *Aphorismes, texte établi et traduit d'après le Ms autographe d'Andujar...* par J. Baruzi, Bordeaux, 1924, p. 16-17 et 10-11.

qui les nuance aussi et, seul, permet de les interpréter.

En vérité, Jésus n'ignore rien et n'omet rien de ce que Dieu permet dans notre pauvre monde comme il va. Les conflits d'ambitions même entre les bons, la lourde main des puissants s'appesantissant sur les petits et exigeant d'eux par surcroît le surnom de « Bienfaisants <sup>1</sup> »; le luxe des riches sans cœur <sup>2</sup>; la division d'intérêts et d'affections entre proches; toutes les formes de l'hypocrisie, des plus subtiles aux plus grossières; les lourdes rechutes suivant les retours au bien <sup>3</sup>; l'ingratitude; le scandale inévitable <sup>4</sup>; les persécutions suscitées pour la justice aux amis de Dieu; les calomnies, les larmes, les maladies, la mort subite ou cruelle, aucun de ces traits qui ne soit relevé et souligné dans l'Évangile. Il n'est pas jusqu'au brigandage <sup>5</sup>, aux abus violents de l'autorité <sup>6</sup>, aux accidents mortels <sup>7</sup>, qui n'y figurent, non comme des événements inouïs ou comme des traits d'une vengeance divine particulière, mais au contraire comme des faits ordinaires, allant de soi.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les conseils d'abandon filial du Discours sur la Montagne. C'est aussi dans le contexte qui les amène et les encadre <sup>8</sup>.

Personne ne peut servir deux maîtres  
car, ou il haïra l'un et chérira l'autre,  
ou il sera l'homme de l'un et tiendra l'autre pour rien.  
Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent.

1. Lc., xxii, 25-26; Mt., xx, 25; Mc., x, 42.

2. Lc., xvi, 19-31.

3. Mt., xii, 43-45; Lc., xi, 24-26.

4. Mt., xviii, 7; Lc., xvii, 2 b.

5. Lc., x, 30; Mt., vi, 19-20; Lc., xii, 33.

6. Lc., xiii, 1-3.

7. Lc., xiii, 3-4. Il s'agit de la tour de Siloé qui tombe en écrasant dix-huit personnes.

8. Naturellement on pique plus vivement la curiosité en appuyant, comme s'il était le seul, sur le côté paradoxal de ces divines paroles et le renversement des valeurs humaines qu'elles impliquent. C'est le droit des poètes de le faire, et leurs commentaires vont à mettre en lumière un des côtés de la vérité. Voir par exemple G. Papini, *Storia di Cristo*, trad. H. Michel, Paris, 1922, p. 82-87. Mais c'est le devoir de l'historien de dégager pour autant qu'il le peut, sans forcer les textes, leur sens véritable et complet.

Aussi, je vous le dis :

Point de souci pour votre vie,  
que mangerez-vous,  
ou pour votre corps,  
de quoi vous vêtirez-vous.

La vie n'est-elle pas plus que la nourriture ?  
le corps plus que le vêtement ?

Tournez vos yeux vers les oiseaux du ciel,  
ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'engrangent,  
et votre Père du ciel les nourrit !  
Ne valez-vous pas bien plus qu'eux ?...

Et du vêtement, point de souci :  
Observez les lis des champs comme ils croissent,  
ils ne travaillent ni ne filent.  
Or je vous le dis,  
Non, Salomon dans toute sa gloire  
n'était pas vêtu comme l'un d'eux.

Si donc une herbe des champs  
debout aujourd'hui et demain jetée au feu,  
Dieu l'habille de la sorte,  
n'en fera-t-il pas bien plus pour vous, gens de peu de foi ?

Donc, pas de souci ! pas de ces paroles :  
Que mangerons-nous ? que boirons-nous ? de quoi nous vête-  
rons-nous ?

Tout cela, les Gentils le recherchent,  
mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela.

Cherchez donc d'abord le Règne et sa Justice  
Et toutes ces choses vous seront données par surcroît<sup>1</sup>.

On ne touche qu'à regret à de telles merveilles. Il y faudrait le tact spirituel d'un François d'Assise, dont la vie et

1. Mt., vi, 24-34; Lc., xii, 13 et 22-31. Ces paroles admirables sont restées parmi les plus populaires, aussi en retrouve-t-on l'écho dans ces sentences (*Agrapha, logia*) qui circulaient dans les cercles chrétiens anciens, répliques affaiblies ou parfois délibérément gauchies des conseils évangéliques. Un de ces mots, rapporté par les Pères, commente la conclusion avec assez de bonheur : « Demandez les grandes choses, et les petites vous seront données par surcroît; demandez les célestes, et les terrestres vous seront données par surcroît »; parole citée plusieurs fois par Origène et déjà par Clément (*Stromates*, I, 24, 2, éd. Staehlin dans le *CB*, vol. II, p. 100). Un papyrus d'Oxyrhinque (éd. Grenfell et Hunt, IV, n. 655) glose légèrement le texte sur les lis des champs et y joint « une explication sur le retard de la parousie »; voir M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, 1923, p. 142.

l'esprit en furent, à vrai dire, le meilleur commentaire. Qui ne voit du moins que ces conseils, partant de l'option indispensable entre le service de Dieu et celui de Mammon, ouvrent jusqu'à la cime la voie du détachement et de l'abandon filial, pour s'achever, avec une discrétion parfaite, sur ce qui reste nécessaire à tous : « Dieu servi d'abord ». « Dieu servi premier », disait Jeanne d'Arc.

Un autre texte <sup>1</sup> s'insère dans une trame héroïque qui lui donne toute sa portée. A cas exceptionnel, secours divin exceptionnel. Le Maître vient de dire à ses apôtres de prêcher sans crainte l'Évangile : fallût-il y mettre leur tête, qu'ils n'hésitent pas.

Et ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps,  
mais l'âme, ils ne peuvent la tuer :  
Plutôt craignez celui qui peut perdre âme et corps dans la  
[géhenne.

Deux moineaux ne se vendent-ils pas pour un sou ?

Or un seul d'entre eux ne tombe pas par terre  
sans (la permission de) votre Père.

De vous, ce sont les cheveux de la tête,  
tous et chacun, qui sont comptés.

Ne craignez donc pas.

Vous valez mieux que bien des moineaux !

On voit le sens : Dieu veille sur les siens et ne permet pas qu'ils soient tentés au-dessus de leurs forces. Sa Providence n'atteint pas seulement le monde d'en haut et indistinctement, comme si la vue des choses imparfaites était une imperfection <sup>2</sup>. Aucun détail ne lui échappe, et pas même le sort d'un

1. C'est le fameux texte des « Moineaux », Mt., x, 29-31 ; Lc., xii, 4-7, qui a donné de la tablature à maint exégète. Voir par exemple H. J. Holtzmann, dans son *Lehrbuch der N. T. Theologie*, I<sup>er</sup>, p. 214-215 et note 1.

2. C'était, on le sait, la conception d'Aristote : la transcendance absolue du divin emportait pour lui cette conséquence, encore que « aucun penseur de l'antiquité n'ait eu de Dieu une conception aussi haute et aussi saine que la sienne » (Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, p. 456). On peut voir, dans cet ouvrage, le développement de la pensée aristotélicienne à ce propos, et comment, d'après elle, c'eût été pour Dieu déroger, que de sortir de sa propre contemplation en s'occupant déterminément de quoi que ce fût d'inférieur. De même, ce serait une folie de penser, dit Aristote, que Dieu ait cure de l'amour ou du culte que les hommes peuvent lui porter, bien qu'il les mérite seul, et

passereau. Combien moins la destinée d'un de ses amis, d'un de ses témoins ! Non qu'il supplée ou entrave, sans cause digne de lui, l'activité des agents naturels et de ce que nous appelons présentement « les causes secondes ». Jésus suppose au contraire expressément que les libertés humaines continuent de s'exercer dans ce cas. Les grands de chair, les puissances ennemies de Dieu pourront arrêter ses fidèles, les flageller, les torturer, les mettre à mort. Ce qu'ils ne feront pas, c'est les arracher à la Providence du Père.

### LA VIE ÉTERNELLE

Cette Providence aura le dernier mot (et cette observation est capitale pour l'intelligence du message de Jésus), parce qu'elle a, pour béatifier ses élus, la vie éternelle. La consommation du Royaume de Dieu dans une joie sans terme est la clef de voûte de la notion évangélique de Providence. Elle lève définitivement l'antinomie qui autrement subsisterait, entre l'amour paternel de Dieu et les sentiments d'abandon filial que cet amour appelle, d'une part, et, d'autre part, les dures réalités que Jésus n'oublie ni n'atténue. Le Père céleste semble parfois délaissier ses enfants ; les prières, même insistantes et confiantes, ne sont pas toujours exaucées sur terre. Les méchants, s'ils ne l'emportent pas toujours, enregistrent souvent trop de victoires, et, quoi qu'en dise le vertueux proverbe, la vertu n'est pas toujours récompensée, du moins sur terre. C'est là un fait d'expérience qui a trouvé dans la Bible ses expressions les plus frappantes :

Tu es trop juste, ô Iahvé,  
pour que je dispute contre toi ;  
pourtant je veux plaider avec toi.  
Pourquoi la vie des méchants est-elle prospère,  
pourquoi tous les impies vivent-ils en paix ?

absolument (*lib. laud.*, p. 380 suiv., avec l'indication des textes du Philosophe). On voit assez comment, dans son essor le plus haut, la philosophie antique sépare, loin de les relier, de les unir, la créature raisonnable d'avec son Dieu : et aussi de combien le Dieu Père de l'Évangile l'emporte sur « le Dieu des philosophes et des savants ».



Tu les plantes et ils prennent racine,  
ils grandissent et portent du fruit;  
(et toutefois) Tu es près de leurs lèvres  
et loin de leur cœur !

Ce problème angoissant et, à vrai dire, insoluble, si l'on ne tient compte que de la vie présente, est résolu dans l'Évangile par l'appel à la vie éternelle. Le hardi renversement des valeurs vulgaires qui fait dans saint Matthieu et dans saint Luc l'introduction à l'exposé de la morale du Christ, n'est intelligible que par là et constituerait autrement un intolérable paradoxe. Ce que nous avons appelé les « béatitudes », c'est-à-dire la canonisation de certains états ou de certaines qualités comme source du bonheur véritable, existe dans le Vieux Testament, notamment dans les Psaumes. La plus touchante des prophéties messianiques assignait pour tâche à l'Oint du Seigneur d'annoncer la bonne nouvelle aux malheureux :

L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi;  
car Iahvé m'a consacré par l'onction ;  
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux,  
panser les cœurs meurtris ;

Annoncer aux captifs la liberté,  
aux prisonniers la délivrance,  
Annoncer un an de grâce de Iahvé,  
et un jour de vengeance pour notre Dieu ;

Consoler tous les affligés.

Isaïe, LXI, 1-3. Trad. Condamin.

Mais en quoi consisterait cette Bonne Nouvelle, et la consolation apportée par le Messie, tout cela restait dans l'indétermination. Les admirables paroles que nous venons de transcrire pouvaient s'interpréter de consolations surtout temporelles, de revanches surtout nationales. Elles pouvaient s'entendre du seul Israël de chair. Jésus lève tous les voiles, comme il efface toutes les frontières. Partant des conditions concrètes où il se trouvait, et relevant en premier lieu, par un

1. Jérémie, XII, 1-2, trad. A. Condamin. Voir dans le même sens Jérém., XX, 14-18; Job, III, 1-16 et Ps. LXXIII (LXXII); Eccle., IV, 1-2 et *passim*; Pouchard, *L'Ecclesiaste*, Paris, 1912, p. 192 suiv.

geste d'hommage au droit d'ainesse du peuple élu, les dispositions caractéristiques du fidèle Israélite<sup>1</sup>, il les élargit à la mesure de la religion en esprit et en vérité.

Cet Évangile en quintessence que sont les Béatitudes nous a été rapporté sous deux formes assez différentes par Luc et Matthieu, et sans doute a-t-il été d'autres fois énoncé par le Maître avec des variantes et des nuances qui le rendaient mieux approprié aux circonstances diverses. Une formule plus sévère, accentuant le côté de justice et le redressement final des abus flagrants d'ici-bas, nous a été gardée par saint Luc.

1. « Les pauvres », « les affligés », « les doux ». « Jésus a pu reconnaître au judaïsme une sorte de droit d'ainesse, il a pu y voir le sol préparé à l'avance sur lequel seul il pouvait jeter la racine de son Évangile; mais il ne lui a jamais attribué un privilège exclusif. Il est affranchi de toute étroitesse nationale... En faisant du Royaume des cieux un royaume vraiment céleste... Jésus l'a élevé infiniment au-dessus de toutes les barrières nationales et sociales, il a fondé vraiment le royaume des esprits qui ne dépend plus des limites du temps et de l'espace; il s'est élevé sans effort et d'inspiration à une hauteur de spiritualité et d'universalisme où ses disciples n'arriveront que par degrés et au prix de luttes douloureuses. » Aug. Sabatier, *Jésus-Christ*, dans *ESR*, VII, p. 390-391. Dans le même sens, H. J. Holtzmann, *N. T. Theologie* (I, 2, 4, 5), Max Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, p. 58, dit excellemment : « Même abstraction faite de ce que les auditeurs n'étaient sûrement pas tous Juifs (Mt., IV, 25; Mc., III, 8; Lc., VI, 17), le discours sur la montagne respire un esprit intérieur universaliste. Les Béatitudes promettent le Royaume de Dieu à tous ceux qui intérieurement en sont dignes. Elles se rattachent partiellement aux conditions alors données, mais les spiritualisent » entièrement.

« Perspective universaliste » (d'ailleurs prophétisée, Is., XI-LX; Jon., IV, 10, 11; Mal., I, 11, 14) de Jésus qui lui fait élargir la notion de Dieu du judaïsme à l'humanité : H. J. Holtzmann *Lehrbuch der N. T. Theologie*, I<sup>2</sup>, p. 277-278, Kap. II, n. 4, 5, contre Reimarus, Lessing et cie. On peut y ajouter J. Wellhausen (maximum d'opposition) dans *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905 : « Jesus war kein Christ, sondern Jude », p. 113; Harnack dans *Mission und Ausbreitung* et nombre d'autres avec des nuances. Cf. Max Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, Münster i. W., 1908, p. 1-17, 1925.

Cette perspective universaliste est si claire que le premier biographe israélite de Jésus, J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, trad. H. Danby, London, 1925, livre VIII, p. 396 suiv., fonde sa critique essentielle de l'Évangile sur ce fait que le judaïsme a toujours consisté dans la consécration de la vie présente au service de Dieu et dans le monde présent, tandis que le Royaume de Dieu, tel que le prêcha Jésus, « n'est pas de ce monde-ci »; outrepassa les conditions nationales et sociales d'Israël.

Chaque béatitude appelle en contre-partie une malédiction qui grave la leçon plus profondément.

Bienheureux les pauvres,  
à vous est le Royaume de Dieu !  
Bienheureux les affamés d'à présent  
vous serez rassasiés !

Bienheureux les affligés d'à présent :  
vous rirez !

Bienheureux êtes-vous quand on vous haïra,  
quand on vous honnira,  
quand on vous injuriera,

et quand on écartera votre nom comme une malédiction  
à cause du Fils de l'homme :  
Réjouissez-vous en ce jour-là,  
et dansez de joie,

car voici, votre récompense est grande dans le ciel !  
C'est justement les traitements qu'infligeaient aux prophètes  
les pères de ces gens.

Mais, malheur à vous, les riches,  
car vous avez eu votre part de consolation <sup>1</sup> !

Malheur à vous les rassasiés d'à présent,  
parce que vous aurez faim !  
Malheur à vous, les rieurs d'à présent,  
parce que vous serez affligés et pousserez les hauts

[cris !

Malheur, quand le monde vous fait des compliments !  
C'est justement les traitements que faisaient aux faux prophètes  
les pères de ces gens <sup>2</sup>.

Plus apaisée, plus spirituelle, dégagée de toute idée de

1. Cette parole, et celle qui lui répond, sur le bonheur des pauvres, est commentée dans la parabole du Riche et de Lazare le pauvre, Lc., xvi, 19-31. Qu'il s'agisse bien d'un mauvais riche et d'un bon pauvre, nous l'avons démontré plus haut, p. 87. Tout de même, ce ne sont pas les larmes ou l'indigence qui sont ici canonisées comme telles; pas plus que les persécutions. Ces dernières n'ont de valeur que si elles sont infligées à cause du « Fils de l'homme ». Les autres sont louées comme des conditions particulièrement favorables pour entrer dans le Royaume : « Combien difficile, en effet, est l'entrée du Royaume pour ceux qui ont des richesses ! Il est plus aisé de faire passer un chameau par le chas d'une aiguille qu'un riche par la porte du Royaume de Dieu... » Il y faut le détachement au moins, et cette liberté intérieure qui est l'œuvre de Dieu seul (Lc., xviii, 24-27; Mc., x, 23-27; Mt., xix, 23-26).

2. Lc., vi, 20-26.

revanche, se présente la formule du premier évangile, un des textes les plus révélateurs de la pensée, mais aussi du cœur de Jésus une de celles qui portent en elles-mêmes la preuve de leur authenticité.

Bienheureux les pauvres en esprit :  
 le Royaume des cieux est à eux.  
 Bienheureux les attristés :  
 ils seront consolés.  
 Bienheureux les doux :  
 ils hériteront la terre.  
 Bienheureux les affamés et les assoiffés de justice :  
 ils seront rassasiés.  
 Bienheureux les miséricordieux :  
 ils obtiendront miséricorde.  
 Bienheureux les purs de cœur :  
 ils verront Dieu.  
 Bienheureux les artisans de paix :  
 ils seront appelés fils de Dieu.  
 Bienheureux les persécutés pour la justice :  
 A eux le Royaume des cieux.

Bienheureux êtes-vous quand on vous injurie et qu'on vous per-  
 [sécute,  
 et qu'on dit toute sorte de mal de vous — faussement — à cause  
 [de moi !

Réjouissez-vous et tressaillez de joie :  
 Votre récompense est grande aux cieux.  
 Ainsi ont-ils poursuivi les prophètes avant vous<sup>1</sup>.

1. Οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος, Mat., v, 1-12, les « pauvres en esprit », où certains critiques ont vu un adoucissement postérieur de la formule plus rude et censée par conséquent plus ancienne de Lc., vi, 20 δ « bienheureux les pauvres » est en réalité plus archaïque. Il s'agit ici manifestement de ces « pauvres » auxquels la bonne nouvelle est adressée, selon Isaïe, Lxi, 1 :

- « L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi ;
- « Car Iahvé m'a consacré par l'onction,
- « Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle  
 aux malheureux (ἐχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς)
- « panser les cœurs meurtris... etc. »

Les pauvres « en esprit » sont ceux dont l'indigence consiste dans l'ignorance des finesses de la casuistique légale, et qui, pour ce, étaient exclus globalement par les Scribes du Royaume de Dieu : « Un manant (bôr) n'a pas de conscience, un homme sans culture légale (am-ha-arez) n'a pas de piété », déclarait le plus doux des docteurs, Hillel, environ vingt ans avant Jésus (*Pirké Aboth*, II, 5). L'Évangile ouvre le Royaume de Dieu — et c'est

On voit assez que, si elles peuvent et doivent s'entendre dans une certaine mesure, au sens paradoxal, des joies et réparations qui attendent, ici-bas, contrairement aux apparences et à la confusion des violents, les doux, les purs, les humbles, ces promesses divines n'ont leur accomplissement plénier (et, pour certains, leur réalisation même initiale) que dans une vie meilleure où toute justice est restituée. N'est-il pas manifeste qu'en ce monde, le dernier mot appartient souvent aux méchants<sup>1</sup>, et qu'il ne reste à l'ami du droit que la plainte du poète injustement condamné :

Souffre, ô cœur gros de haine, affamé de justice<sup>2</sup>.

le premier des paradoxes évangéliques que les Béatitudes vont énoncer, à l'encontre des préjugés régnants — à ces indigents spirituels. Il ne tient qu'à eux d'y entrer, et leur pauvreté leur en facilite l'entrée, parce qu'ils n'ont pas à déposer, pour passer sous la Porte étroite, le fardeau encombrant de la science légale qui enflait les « riches » Pharisiens. Voir H. Strack et P. Billerbeck, *KTM*, I, p. 190-191 ; II, p. 494-500.

Le sens devenu traditionnel de « pauvre en esprit », détaché des biens de la terre, est très bon et découle naturellement du sens premier, mais à condition de mettre les biens spirituels de la science, non en eux-mêmes, mais en tant que cette science enflé, encombre, rend orgueilleux et suffisant, au premier plan de ceux sur lesquels porte le détachement, la « pauvreté d'esprit ». Ed. Meyer fait justement remarquer à ce propos, *Ursprung und Anfaenge*, III, 1923, p. 265, que l'expression est intraduisible, parce que nous ne possédons pas d'expression qui recouvre exactement la conception de πνεῦμα, sans la fausser. Il ajoute : « les pauvres en esprit » ne sont pas, bien entendu, ceux qui ne sont pas sensibles au souffle divin — les ψυχολοί, les *animales* — mais tout juste l'opposé, ceux qu'un appel profond pousse vers Dieu. Leur « pauvreté » consiste en ceci qu'ils ont faim et soif de l'« Esprit » comme de la « Justice » et que, par cela même, ils sont « mûrs pour la Révélation et pour le Royaume » ; et c'est une glose exacte du texte, mais non une explication littérale.

Sur l'esprit de simplicité évangélique, sainte Catherine de Sienne, dans Raymond de Capoue, liv. II, ch. vi, trad. Hugueny, Paris, 1904, p. 200.

1. « Et je me suis tourné et j'ai vu toutes les oppressions qui s'exercent sous le soleil : et voici les larmes des opprimés et il n'est point pour eux de consolateur. Et de la main de leurs oppresseurs (procède) la force et il n'est point pour eux de consolateur. Et moi de proclamer les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui sont encore vivants. Et plus heureux que les uns et les autres, celui qui n'a pas encore existé, celui qui n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil ! » *Ecclésiaste*, iv, 1 à 2 ; tr. E. Podechard, Paris, 1912, p. 320-322.

2. André Chénier, *Iambes*.



Oui, mais, enseigne Jésus, ce n'est là qu'un stade provisoire, et une apparence. Nonobstant leur fin tragique, ce sont les prophètes qui ont eu raison; car le jour viendra où « Dieu habitera avec eux familièrement, comme dans une tente. Ils seront son peuple et Dieu lui-même sera avec eux, et il essuiera toute larme de leurs yeux et la mort ne sera plus; ni deuil, ni clameur, ni labeur ne seront plus, car les choses provisoires auront passé<sup>1</sup> ».

Sur cette ferme assurance est édifiée, dans ses prescriptions les plus coûteuses, mais aussi les plus générales, la morale évangélique. Ce n'est pas seulement au « petit troupeau » des disciples d'alors qu'elle s'adresse en leur prescrivant la confiance, c'est à tous ceux qui le joindront demain, à tous les justiciables du Juge incorruptible<sup>2</sup>, à tous les serviteurs qui auront à rendre compte à leur Maître des talents qu'ils ont reçus de lui<sup>3</sup>. A « tous ceux qui peinent et ploient sous le fardeau<sup>4</sup> ».

Jésus n'oublie pas pour autant cette vie passagère. Aux apôtres qu'il arrache pour l'œuvre supérieure de l'expansion du règne de Dieu aux joies tranquilles du foyer, il promet de leur rendre « beaucoup plus en ce temps-ci — avec des persécutions, observe Marc! — et dans le siècle à venir, la vie éternelle<sup>5</sup> ».

Cette vie éternelle est le pôle vers lequel le Maître oriente constamment les cœurs : il ne donne pas dans la chimère inhumaine d'un désintéressement absolu, comme si l'homme devait ou pouvait faire une abstraction totale et durable de sa destinée. Les leçons les plus austères sont au contraire

1. Apoc., xx, 3-4.

2. Lc., vi, 36-38; Mt., vii, 1-2; Mc., iv, 24b.

3. Mt., xxv, 14-30. On peut comparer Lc., xix, 11-27 et xii, 47.

4. Mt., xi, 28. Qu'on ne restreigne pas l'appel à ceux qui supportaient alors le fardeau de la Loi de Moïse : il est d'autres jougs aussi lourds, et tous sont invités au festin du Père. Non seulement ceux qui avaient été priés les premiers, en cérémonie, mais les pauvres gens, les infirmes, les estropiés et finalement tous les passants racolés « sur les routes et le long des haies » (Lc., xiv, 23). « Je vous dis qu'il en viendra beaucoup d'Orient et d'Occident, et ils auront place au festin avec Abraham et Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux »; Mt., viii, 11; Lc., xiii, 28-29.

5. Mt., xix, 29; Mc., x, 29-30; Lc., xviii, 29-30.

illuminées par la promesse du salut qui en comblant nos espérances, achèvera les desseins de Dieu sur sa créature. Dans une série de sentences, tous ces aspects sont relevés avec une brièveté, un relief incomparables, que l'accoutumance ne doit pas nous priver d'admirer. « Or Jésus dit à toute la foule de ses disciples :

Si quelqu'un veut venir après moi  
qu'il se renonce lui-même,  
qu'il soulève sa croix, et me suive.

Car qui voudra sauver sa vie (par un reniement) la perdra,  
mais qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera.

Et qu'aurait-il servi à un homme de gagner le monde entier,  
s'il perdait son âme?

Quelle rançon un homme donnera-t-il pour racheter son âme ?

## 2. — Le Royaume de Dieu<sup>2</sup>.

Quelles pensées, quelles espérances, quels rêves soulevait dans l'âme des auditeurs de Jésus le thème de ses premiers

1. Mt., xvi, 24b-26; Mc., viii, 34b-37; Lc., ix, 23b-25. Il y a un jeu subtil sur la double notion de « vie » et d'« âme ».

Ne pas perdre son âme, la mettre en lieu sûr, c'est ce que voulait assurément le brigand pénitent quand, reconnaissant sa faute et la justice du châtimement qui pesait sur lui, il suppliait Jésus de le sauver : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu seras entré dans ton Royaume ! » (Lc., xxiii, 42). C'est qu'en effet à la notion du salut, de la vie éternelle, est intimement liée celle du Royaume de Dieu.

2. Sur l'expression, voir ci-dessus, p. 269, où l'on a montré l'identité du Royaume des cieux (Mt.) avec le Royaume de Dieu. On distingue plus justement le Royaume de Dieu, avec une nuance territoriale, du Règne de Dieu, qui est plutôt l'état de choses, résultant du fait que la souveraineté divine est reconnue, et sortit ses effets. Mais cette distinction n'est pas fondée sur l'expression qui est la même (ἡ βασιλεία) dans les deux cas. Certains aspects de la notion ont été déjà envisagés (la consommation du Royaume; ci-dessus, p. 271 suiv.) ou le seront plus bas (les destinées du Royaume comme prophétisées par Jésus; ci-dessous, p. 380 suiv.). On se borne ici à grouper d'une façon claire et cohérente les textes principaux. Ils se trouvent dans tous nos évangiles : deux fois seulement dans le quatrième, et dans le même épisode (Jo., iii, 3 et 5), mais 104 fois dans les Synoptiques, avec une prépondérance marquée dans le premier (51 fois dans Mt., 14 dans Mc., 39 dans Lc.).

La littérature du sujet est infinie. La seconde édition du *Lehrbuch der*

discours : « Faites pénitence, car le Royaume des cieux est proche<sup>1</sup> » ? Ce royaume, tout ce qui était fervent en Israël l'attendait sans doute, et les autres, Juifs envahis par les soucis de la vie présente ou Gentils campés en Judée, n'étaient pas sans en avoir entendu parler. Mais comme les résumés de ce genre, à la fois programme d'action et formulaire d'idéal<sup>2</sup>, celui-ci suggérait, avec une orientation commune, des vues diverses, parfois jusqu'à la contradiction. « Le gouvernement des lumières » au XVIII<sup>e</sup> siècle ; « l'avènement de la Démocratie » au XIX<sup>e</sup> ; « la dictature du Proletariat » au XX<sup>e</sup>, autant de formules prégnantes qui recouvrent pour ceux mêmes qui les acceptent de bonne foi et poursuivent les réformes qu'elles tendent à promouvoir, des réalités fort différentes.

Deux qualités (pour autant qu'on en peut juger) recommandaient surtout cette conception au choix de Jésus : son caractère religieux et sa plasticité même. Si pénétré qu'il

*N. T. Theologie* de H. J. Holtzmann, par A. Jülicher et W. Bauer, vol. I, p. 248-295, indique et utilise tout ce qui a une valeur du côté protestant et libéral, jusqu'en 1911. Dans la *Biblische Theologie des N. T.*, de H. Weinel, 3<sup>e</sup> édit., Tübingen, 1921, le sujet est un peu dispersé. Le travail le plus pénétrant semble être celui de Joh. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*<sup>2</sup>, Goettingen, 1900. Du point de vue catholique, le sujet a été traité plutôt épisodiquement, dans des travaux d'ensemble, Introductions ou commentaires. Voir J. B. Frey, dans *DB V*, V, colonnes 1237-1257 ; et P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, Paris, 1905. On peut citer les monographies de B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König, nach den Synoptikern*, Paderborn, 1904, et J. Cascua, *Le Royaume de Dieu dans les Évang. Syn.*, Rome, s. d. (1912). L'étude du R. P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. CLVI-CLXXII, n'est pas indigne de son auteur.

1. Mc., I, 15 ; Mt., IV, 17.

2. « Ce qui caractérise les idées empiriques, c'est leur richesse et leur confusion. Elles sont faites pêle-mêle de représentations, de souvenirs, d'appréciations, de réflexions, voire même d'impressions et d'émotions, de tout enfin ce que nous a laissé l'expérience de leurs objets réels. Même elles nous disent moins ce que ces objets sont en eux-mêmes que ce qu'ils sont pour nous ; elles expriment moins leur nature que leurs usages pratiques. Ainsi, pour le petit enfant, l'idée qu'il se fait de sa mère comprend tout ce qu'il sait d'elle, sa forme, sa voix, ses gestes, etc..., et aussi tout ce qu'il a reçu d'elle, tous les sentiments qu'elle lui fait éprouver, et enfin tout ce qu'il attend d'elle. Ainsi de toutes nos idées empiriques, entièrement touffues. » E. Baudin, *Leçons de Psychologie*<sup>2</sup>, 1919, p. 346.

fût par l'espérance nationale, et même nationaliste, « le Royaume de notre père David » qu'acclamait de si bon cœur la foule qui faisait cortège au Maître le jour des Rameaux :

Hosannah!

Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.

Béni soit le Royaume qui vient, le Royaume de notre père David,

Hosannah dans le plus haut des cieux !

Le Royaume serait l'œuvre de la droite du Très Haut, et consisterait avant tout dans la reconnaissance de sa souveraineté. Si cet idéal religieux s'identifiait dans bien des têtes avec l'hégémonie politique et la prospérité matérielle d'Israël, c'était là un abus corrigible, et explicable, sinon excusable, par l'interprétation littérale des descriptions inspirées. Surtout, cette erreur n'avait pas complètement prescrit contre l'universalisme si accentué des dernières parties du Livre d'Isaïe, confirmées en ce point par les prophéties d'Amos, de Sophonie, de Jonas, de Malachie et de Daniel. La nécessité d'une purification générale, préparant à l'avènement du Royaume, inauguré ou non par un Messie personnel, était aussi généralement reconnue. Rares étaient les exaltés qui, avec l'auteur, contemporain de Jésus, de l'*Assomption de Moïse*, transportaient Israël, d'un seul bloc, au ciel supérieur, d'où, comme d'un observatoire, il contemplerait avec jubilation la confusion des Gentils :

Alors, ô Israël, tu seras heureux

Et tu monteras sur le cou et les ailes de l'aigle.

Et ils seront détruits.

Et Dieu t'exaltera,

et il te fera monter jusqu'au ciel des étoiles...

Et tu regarderas de haut, et tu verras tes ennemis dans la Géhenne.

Et tu les reconnaîtras et tu te réjouiras.

Et tu rendras grâces, et confesseras ton Créateur<sup>2</sup>.

L'immense majorité restait fidèle à la conception qui s'exprime par exemple dans le livre plus ancien, d'environ

1. Mc., xi, 9-10. On sait que l'on distinguait plusieurs cieux (cf. II Cor., ii, 2), la présence de Dieu se faisant sentir surtout dans les plus élevés.

2. *Assomption de Moïse*, X, 8-10. Je suis R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, p. 422.

un siècle, des *Jubilés* : un retour à la justice précéderait le Règne de Dieu. Après avoir décrit, en termes frappants, l'angoisse de la crise finale :

Les têtes des enfants seront chenues, leurs cheveux gris,  
Un enfant de trois semaines semblera aussi vieux qu'un homme de  
[cent ans,  
Et leur taille sera nivelée par la tribulation et l'oppression,

l'auteur ajoute :

Et en ces jours, les enfants commenceront à étudier les Lois,  
Et à rechercher les commandements,  
Et ils rentreront dans la voie de la justice<sup>1</sup>.

Nullement dépaysés par l'annonce d'un avenir que tous escomptaient, inclinés par elle aux vues optimistes, élevées, religieuses, les auditeurs de Jésus n'étaient pas, pour autant, murés, cadennassés dans quelque conception rigide. Au contraire nulle n'offrait plus de souplesse aux mains d'un Maître qui saurait s'en emparer, utiliser ses richesses latentes, et s'en servir comme d'un instrument pour faire comprendre les diverses phases et les aspects multiples d'une œuvre complexe dans son unité<sup>2</sup>. C'est pourquoi on s'exposerait à bien des inexactitudes en distribuant entre des acceptions rigidement classées, des termes que le Maître emploie avec une liberté souveraine, nuance par le contexte et fait passer insensiblement d'un sens à un autre sens, analogue mais différent, situé dans la même perspective mais ultérieur. Saint Paul, on l'a remarqué plus haut<sup>3</sup> (et il est plus aisé de le constater chez lui, parce que ses épîtres sont rédigées et, dans certains

1. *Livres des Jubilés*, XXIII, 25, 26; R. H. Charles, *loc. laud.*, p. 49. La justice dont il est ici question est sûrement la justice légale, mais elle comportait la fidélité aux grands commandements moraux de la Loi.

2. « Toute l'épopée du salut », Yves de la Brière, *DAFC*, I, col. 1247. Erwin Preuschen dans son *Griechisch-Deutsches Woerterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 1<sup>re</sup> éd., Giessen, 1910, s. v. βασιλεία, observe avec assez de justesse que « le concept (de Royaume de Dieu) par son insertion dans des courants de pensée différents, reçoit une empreinte tantôt eschatologique et tantôt s'appliquant au temps présent, tantôt transcendante, et tantôt morale » (W. Bauer, dans la 2<sup>e</sup> édition du même ouvrage, 1925, col. 212-214, se contente de grouper les données).

3. Voir *supra*, p. 24 suiv.



de leurs développements, didactiques), en use de la même sorte avec les expressions prégnantes de « justice de Dieu », de « foi », d'« évangile », de « chair », etc.

Dans l'enseignement de Jésus, l'expression de Royaume des cieux renvoie toujours à la même réalité, au même vaste dessein de miséricorde et de grâce : Dieux s'unissant par le lien d'un amour mutuel, et finalement éternel, sa créature humaine. Don unique, mais virtuellement innombrable : soit qu'il se monnaye en autant d'épisodes qu'il y a de destinées individuelles, soit que, envisagé socialement, il se distribue en phases étroitement connexes mais d'intensité bien inégale.

Annoncé, préparé, amorcé, il ne sortit d'abord visiblement ses effets que dans un groupe, famille ou peuple, pour s'étendre par l'Évangile de Jésus, jusqu'aux extrémités de la terre et jusqu'à la fin des temps. Il s'achève enfin solennellement ici-bas, pour avoir au ciel son accomplissement définitif et bienheureux.

La notion évangélique du Royaume n'exclut aucun trait de cette histoire, qui se confond avec la destinée religieuse de l'humanité. Mais seuls le contexte, le ton, l'accent permettent de décider ce qui dans cet ensemble immense, est visé par un texte particulier. Parmi les phases successives qu'il comporte, quelques-unes jouissent toutefois d'un traitement de préférence, et avant tout celle qui est par identité l'Évangile. L'objet propre de la Bonne Nouvelle est en effet d'annoncer qu'enfin le Royaume, conformément aux promesses des anciens Prophètes, est arrivé. Avènement visible et non éblouissant : pour le discerner, il faut des yeux dessillés par la pureté du cœur. Mais le jour n'est pas loin où des signes plus manifestes seront donnés, où le Fils de l'homme apparaîtra dans un appareil de puissance et d'autorité, ainsi qu'il avait été prédit de lui<sup>1</sup>.

Le Royaume se propage à la façon d'une doctrine que Jésus a pour mission de prêcher et de faire prêcher. Heureux qui écoute sa parole et la reçoit avec la docilité d'un enfant ! Comme tout enseignement profond, celui-ci a ses mystères qui sont révélés, sous une forme imagée, aux disciples qui

1. Cf. *infra*, t. II, v. 304.

doivent devenir les initiateurs des autres. Un maître bien instruit dans cette science saura mettre en relief la continuité du dessein divin : il tirera de son trésor l'ancien et le nouveau.

Il ne faut donc pas considérer l'avènement du Royaume comme une révolution soudaine, comme une révélation faite en une fois, mais comme la montée sur l'horizon brumeux, du soleil matinal, comme l'éveil de la vie printanière, par les lents dégels, la fonte des neiges, les souffles attiédís. Son unité est celle même de l'œuvre que Jésus est venu promouvoir sur terre : aussi, bien qu'il soit présent, définitivement ouvert, et déjà au travail depuis que l'Évangile est prêché, il reste, dans son expansion progressive, encore futur, et l'on ne doit pas laisser de souhaiter encore qu'il arrive et développe en plénitude ses énergies salutaires.

Comment décrire cet accroissement? — Par celui d'une chose vivante! Il a son origine dans une force intérieure, imperceptible au début. « Comme du levain qu'une femme prit et mêla dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que toute la pâte fût levée. » Comme une graine qui a en elle-même son germe, et se développe en terre, pointe, « porte tige, épi et grain dans l'épi », sans le travail de l'homme. Comme une petite semence, mais qui donne naissance à un arbre, hospitalier aux oiseaux du ciel.

Le Royaume de Dieu, c'est encore la Cité de paix, la Jérusalem spirituelle. Celle de la terre mettait en branle chaque année, par centaines de milliers, des pèlerins qui venaient des quatre vents, et montaient vers elle en chantant les Psaumes des Étapes<sup>1</sup> : juste image de l'attraction du Royaume, mais encore imparfaite. Y entrer est infiniment désirable. C'est un trésor caché dans un champ : celui-là fait un excellent marché qui vend son bien entier pour acheter ce champ. C'est une perle sans prix pour laquelle un négociant avisé ne regarde pas à donner tout son avoir. Nul ne doit craindre de sacrifier un membre pour s'assurer l'entrée de cette Terre de Promission. Ceux qui ont compris tout ce qu'elle vaut n'hésiteront pas à consentir des retranchements

1. Ou des montées. Cf. J. Calès, *RSR*, 1927, p. 288-313.

héroïques, non demandés à tous, mais utiles à ceux qui veulent guider les autres vers le Royaume. Bref, il faut qu'il devienne, lui et sa « justice » (c'est-à-dire la Loi d'amour qui le régit), la pensée maîtresse de l'homme ici-bas.

Tous sont appelés, mais suivant un ordre établi de Dieu, fondé sur les promesses anciennes. Cet ordre cède parfois, sous le coup de certaines grâces qui acheminent vers le Royaume, comme une armée en marche, une foule bigarrée de chercheurs de Dieu : ainsi du mouvement qu'a déclenché la prédication de Jean Baptiste ; mais normalement les fils d'Israël sont les premiers appelés. Qu'ils se gardent toutefois de se fier à ce privilège, comme s'il suppléait à tout. Ce ne sont pas les qualités de race, ou les précédents historiques, qui décident de l'entrée dans le Royaume, mais les dispositions du cœur. Combien parmi les invités de la première heure, perdront leur avance et plus encore ! Amusés par des distractions, absorbés par des affaires temporelles, enfoncés dans des affections tout humaines, ils renverront poliment, ou parfois ils rudoieront les messagers du grand Roi.

Poussant à bout les crimes de leurs pères, les fils de cette génération perverse, considérant comme leur bien propre la Vigne que Dieu leur a donnée à cultiver, pousseront jusqu'au crime leur usurpation sacrilège. La Vigne leur sera enlevée, et donnée à d'autres qui la feront valoir pour son unique Maître. Ces nouveaux venus, qui remplaceront les indignes « fils du Royaume », viendront d'où on ne les attendait pas : des pécheurs, des publicains, des Gentils « venant d'Orient et d'Occident » (Mt., VIII, 11-12), des Samaritains, entreront, convertis, dans la Maison du Père. Arrivés dans la Vigne où d'autres les auront précédés depuis des siècles, ces tardifs embauchés recevront du Père de famille, comme leurs prédécesseurs, le salaire de la vie éternelle. Et il ne sera pas permis aux premiers de se scandaliser en face de cette condescendance inouïe.

Le lourd filet de la prédication évangélique a retenu des poissons innombrables, mais tous ne sont pas de bonne prise<sup>1</sup>. Car la Cité a ses portes, dont les clefs sont remises

<sup>1</sup> Sur les « poissons inutiles, mauvais, bons à rien, *σάρκα* », voir les

aux mains d'un gardien irréprochable, Pierre. On peut en être exclu après y avoir été admis. Elle n'est pas, pour une longue période au moins, peuplée que de saints. Dans ses rues et ses places, il y a des pierres d'achoppement. Si on la compare à un champ de froment, qu'on ne l'imagine pas sans l'ivraie! Des indignes seront chassés du festin, avant qu'on ne ferme les portes; à plusieurs le Royaume des cieux sera retiré.

Dans le Royaume, au cours de son laborieux développement ici-bas, tous ne seront pas égaux, ce qui l'assimilerait à une foule. Il contiendra des brebis et des pasteurs, des enseignés et des dirigeants. Il sera une communauté organisée et stable; une grandeur d'ordre social; une Église<sup>1</sup>. On peut le comparer à un édifice formé de pierres vivantes et s'élevant sur un fondement qui en assure la stabilité et la cohésion. Et la pierre du fondement ne sera ni brisée par les orages, ni rongée par la lente usure des siècles : les puissances d'en bas ne prévaudront point contre elle.

Tous les « fils du Royaume » sont sujets de la Loi nouvelle, et doivent poursuivre de ce chef une justice meilleure que celle préconisée par les Scribes<sup>2</sup>. Mais dans la commune observance spirituelle, il y aura des voies inégalement élevées. « Dans la maison du Père, il y a des demeures nombreuses », dira plus tard le Maître (Jo., xiv, 2) parlant du ciel; dès ce monde-ci, les appels sont différents. En matière de chasteté, par exemple, les conséquences rigoureuses de l'ordre primitif s'imposent obligatoirement à tous les disciples de Jésus, éliminant, avec les préliminaires intérieurs du péché charnel, les tolérances concédées par la Loi elle-même à la dureté de cœur des anciens<sup>3</sup>. Aux disciples effrayés de

curieux rapprochements de F. J. Doelger, dans *Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (Ichthys, II)*, Münster in W., 1922, p. 67 suiv.

1. Voir *infra*, p. 407. la note P, *l'Église dans l'Évangile*, et sur l'expression d'« église, ἐκκλησία », presque sûrement *qāhōl* (aram. *qehala*), H. Dieckmann, *De Ecclesia*, tract. historico-dogmatici, Freiburg in B., 1925, I, 278-283.

2. Sur cette morale du Royaume, voir I. IV, ch. 1, part. I, *Le Maître de la Loi Nouvelle*, *infra*, t. II, p. 8 suiv.

3. Mt., XIX, 7-8, *infra*, t. II, p. 15-16.

cette règle austère, et disant avec humeur que « dans ces conditions, il vaut mieux ne pas se marier », le Maître, loin de relâcher rien de ses exigences, ouvre une perspective nouvelle et encore plus élevée. Oui, la continence, quand elle est, non la conséquence forcée d'une infirmité native ou de la barbarie des hommes, mais un sacrifice librement consenti à la liberté d'action que requiert l'expansion du Royaume, est un gain et une victoire ! Toutefois ceux-là seuls la comprendront qui en auront reçu de Dieu l'intelligence<sup>1</sup>.

Dans le Royaume, après sa consommation, il y aura encore des différences et des inégalités, non de fonctions, mais de mérites. Tous entrерont dans la joie de leur Seigneur, qui sera pleinement rassasiante, mais ne trouvera pas également capables de la porter tous ceux qu'elle investira. Joie grande et sensible, festin divin où le Maître servira lui-même les siens. Mais comme il serait vain d'y briguer les places de choix — ce serait le moyen de s'en exclure, ces places étant réservées aux humbles, aux simples, à ceux qui auront davantage participé au calice du Seigneur — il serait grossier de concevoir la vie bienheureuse comme le décalque délicieux de

1. Mt., xix, 10-12. On peut voir sur ce passage délicat le Commentaire du P. Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 370-372. Les termes dans lesquels s'incarne cette haute leçon n'étaient alors que trop clairs.

Nonobstant les défenses — très nobles et sans analogie dans les législations antiques de même date — de la Loi de Moïse, détournant de mutiler les hommes (Lev., xxi, 20 (hebr.) ; Deut., xxiii, 1), la coutume des peuples qui entouraient Israël avait familiarisé tous les auditeurs de Jésus avec cette atroce coutume. La cour des Hérodes était peuplée d'eunuques : Josèphe, *Ant. Jud.*, xv, 7 ; xvi, 8, etc. On distinguait les malheureux qui en avaient été victimes, des malingres que leur faiblesse rendait « à la face du soleil » incapables de remplir les devoirs du mariage. Cf. Strack et Billerbeck, *KTM*, I, 805-807 ; et *JE*, V, p. 266. A ces deux catégories, alors classiques, de gens condamnés par force au célibat, Jésus ajoute — et oppose — la race nouvelle des continents volontaires. Et c'est bien dans le sens de la virginité volontaire et spirituelle que l'ont compris les anciens chrétiens : W. Bauer, *Mt.*, xix, 12, *und die Alten Christen*, dans *N. T. Studien G. Heinrichs dargebracht*, Leipzig, 1914, p. 235 suiv.

C'est aussi cette virginité volontaire qui frappa d'admiration les païens, cf. Harnack, *Mission und Ausbreitung*<sup>4</sup>, p. 220-239, surtout 231 suiv., et, pour les païens d'Irlande, *la Confession de saint Patrice*, n. 31-42, éd. N. J. D. White, trad. dans G. Dottin, *Livres de saint Patrice*, Paris, 1909, p. 39.



la vie présente. Y transporter les nécessités de celle-ci ou ses servitudes, serait une imagination charnelle, en matière de satisfaction des sens par exemple. Grande est sans doute l'institution du mariage, et sainte, et c'est Dieu même qui en rive le lien, mais son usage passe avec la nécessité à laquelle il doit pourvoir. Dans le ciel où tous vivront, on ne mariera plus, on ne se mariera plus, mais on sera comme les anges de Dieu<sup>1</sup>.

1. Il n'est, pour sentir la beauté de cette conception, que de la comparer à celles qui prévalaient alors, et qui ont prévalu, çà et là, depuis. Seul le livre des *Paraboles* d'Hénoch offre comme un premier crayon, mais appuyé, insistant, réaliste, de la félicité telle que, en deux traits, la décrit Jésus. Encore n'est-il pas certain que le mot qui compare les élus aux anges (le *Livre d'Hénoch*, II, 4, trad. F. Martin, p. 104-105) ne soit pas une interpolation chrétienne (Lagrange, *Le Messianisme*, p. 124-125). Les autres parties du Livre d'Hénoch renferment des descriptions paradisiaques bien différentes et très humaines, jusqu'à donner 1.000 enfants aux élus (*Ibid.*, x, 17, Martin, p. 21). Plus spirituels, les ciels des apocalypses d'Esdras (iv, Esdras, 7, 92 suiv.) et de Baruch (Apoc. Baruch, 52), d'ailleurs postérieures aux Évangiles, comparant les élus aux anges et aux étoiles, êtres incorruptibles et rayonnants. On sait comment Mahomet est revenu, dans le Coran, aux imaginations les plus charnelles. Les descriptions des joies et peines en paradis et en enfer sont présentées dans des images presque entièrement empruntées à la vie des sens. La vie dans le ciel est décrite comme une vie de luxe, de plaisir, de repos. « Le Paradis est un jardin (djanna) dans lequel sont des rivières, des sources vives, des arbres chargés de toute sorte de fruits. Là les saints reposeront sur des lits, des coussins verts et de beaux tapis, pourvus de bracelets d'or et de perles, portant des robes vertes de soie et de brocard. Des fruits seront à leur portée et on leur servira tout ce qu'ils voudront. Autour d'eux, des jeunes beautés avec des gobelets, des coupes débordant de vin. Ils n'auront plus de migraines ni de maux de tête. Ils seront servis par des jeunes filles aux grands yeux, à la contenance modeste. Ils verront les anges, louant Dieu » (Coran, 35, 45 suiv.; 56, 1-39; 47, 16 suiv.; 18, 30 suiv.; 37, 39 suiv.; 22, 3 suiv.; 33, 50 suiv.; 76, 12 suiv., etc.). Irwing F. Wood, *ERE*, XI, 850, *State of the Dead (Muhammedan)*. L'enfer est conçu comme le ciel, d'une façon toute matérielle, les peines y sont exclusivement physiques : nulle trace de remords ou de la peine provenant de l'absence de Dieu.

Toute la tradition, à part d'innombrables sectes, a compris au sens matériel et littéral les descriptions qui occupent dans le Coran une place considérable, analogue à celle du Règne de Dieu dans les Évangiles.

En somme « l'idée que Muhammed s'est faite du paradis est connue pour être matérialiste et voluptueuse »; Carra de Vaux, dans *ET*, s. v. *Djanna*, I, p. 1043, B. « Ce sont là (ce qui concerne les *Houri*) des con-

Quant au jour et à l'heure de la consommation, Dieu seul les connaît et c'est pourquoi il faut toujours veiller, se tenir prêt. Qu'on ne se fie pas aux retardements : le jour viendra du Jugement qui inaugurera la phase définitive du Royaume. Alors il n'y aura plus, en dehors, que les ténèbres extérieures, lieu du pleur et du grincement de dents. Nul ne pénétrera désormais dans le Royaume, comme aussi nul ne risquera d'en être exclu; mais il s'épanouira dans une joie parfaite. Il sera un festin que Dieu servira à ses élus, et le Christ à ses amis. Il sera un ciel peuplé d'étoiles. Il sera la prise de possession de l'héritage préparé par le Père à ses fils bénis. Dieu y sera tout en tous.

Tels sont, plutôt transcrits que commentés, les traits du Royaume de Dieu dans les trois premiers évangiles. L'expression revient dans le quatrième, deux fois en propres termes<sup>1</sup>,

cepts très sensuels »; A. J. Wensinck, *Ibid.*, s. v. *Hûr*, II, p. 358, B. « Plus tard, la théologie musulmane a accepté par surcroît des idées plus épurées. Ghazâli, par exemple, et d'autres auteurs orthodoxes admettent la vision de Dieu, mais « cette croyance ne paraît pas en harmonie avec le Kur'an, car dans le Kur'an Dieu est presque toujours voilé »; B. Carra de Vaux, *loc. laud*, 1044. B. A leur tour les mystiques formés à l'école des Soufis ont distingué; plusieurs acceptent le paradis traditionnel : « joies sensuelles, sans fatigue pour le corps, ni laideur pour l'intelligence : un échange incessant, entre égaux, de plaisirs momentanés et inféconds, etc. ». Certains cercles initiatiques vont plus loin, jusqu'aux déviations les plus désobligeantes. D'autres rêvent « d'amour platonique avec toutes ses faiblesses inavouées ». Les plus spirituels distinguent deux récompenses pour les élus, ou avec Hallâj, deux ordres d'élus : le commun des croyants et les amis intimes de Dieu; aux premiers le Paradis avec les joies classiques : « les fruits d'entre ceux qu'ils préfèrent, les chairs d'oiseaux qu'ils savourent, les vierges aux yeux noirs » (Coran, 56, 23); aux autres, par surcroît et en outre, le privilège unique, surnaturel, de la vision béatifiante ». Louis Massignon, *Al-Hallâj*, Paris, 1922, II, p. 689-695.

Le ciel de l'Amidisme, [la *Terre Pure*, religion d'origine hindoue à terminologie bouddhiste, mais puissamment modifiée et purifiée en Chine entre les iv<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles de notre ère, et, de Chine, passée au Japon, « devenue un théisme vers l'an mille »... et « la religion je ne dirai pas de la Chine, mais de ceux qui en Chine ont une religion »], est notablement plus épuré, plus religieux. Cf. Léon Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*<sup>2</sup>, Paris et Hien-Hien, 1922, leçons 68-69, notamment p. 593.

1. Jo., III, 3 et 5.

mais ordinairement il lui est substitué un enseignement plus explicite qui n'avait guère sa place dans la prédication galiléenne du début<sup>1</sup>. Le Royaume, c'est la vie<sup>2</sup> divine, spirituelle<sup>3</sup>, éternelle<sup>4</sup>, qui nous fait enfants de Dieu et ses héritiers. Jusque là il n'y a guère qu'un changement de vocabulaire. Mais la vie éternelle elle-même, dans sa manifestation progressive ici-bas, et les conditions de sa conquête sont, dans saint Jean, constamment et ouvertement liées à la personne du Verbe fait chair. Si Dieu nous donne cette vie, c'est à cause de Jésus, c'est par lui, c'est en lui. Bien plus, il est lui-même « la vie<sup>5</sup> », « la vie manifestée qui nous a apparue<sup>6</sup> » et « c'est de sa plénitude que nous avons tous » et tout « reçu<sup>7</sup> », grâce et vérité<sup>8</sup>. Séparé de lui, le pampre, au lieu de porter des fruits, n'est bon qu'à jeter au feu<sup>9</sup>. Nul ne vient au Père que par lui<sup>10</sup>, puisqu'aussi bien c'est lui qui nous le révèle<sup>11</sup>. Venant en ce monde, il est la lumière qui éclaire tout homme<sup>12</sup>; il est le pain vivant descendu du ciel,

1. Le Royaume « n'est pas de ce monde » (xviii, 36), ἐκ τοῦ κόσμου τούτου; pas « d'ici » (xviii, 36, ἐντεῦθεν). « Tandis que Mahomet a fait descendre du Ciel et placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques, l'Évangile ne parle au contraire que des rapports généraux des hommes avec Dieu, et entre eux. Hors de là il n'enseigne rien et n'oblige à rien croire. Cela seul, entre mille raisons, suffit pour montrer que la première de ces deux religions ne saurait dominer longtemps dans des temps de lumière et de démocratie, tandis que la seconde est destinée à régner dans ces siècles comme dans les autres. » Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, III, 1840, p. 41.

2. J. B. Frey, *Le concept de « vie » dans l'Évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, I, Rome, 1920, p. 37 suiv., 211 suiv.

3. Jo., iii, 5; vii, 39.

4. Jo., iii, 15; iv, 14; iv, 36; v, 24; vi, 27 et *passim*; x, 27; xi, 25; xvii, 3; coll. I Jo., iii, 15; v, 11, 13, etc.

5. Jo., xi, 25; xiv, 6; xvii, 3.

6. I Jo., i, 1-2.

7. Jo., i, 16.

8. Jo., i, 14.

9. Jo., xv, 4-5.

10. Jo., xiv, 6.

11. Jo., 8, 18.

12. Ou selon un sens que le texte permet, « il est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde ». Jo., i, 9

et, qui le mange avec les dispositions requises, aura la vie éternelle<sup>1</sup>.

Ainsi peut-on dire justement que le Royaume de Dieu, c'est Jésus connu, goûté, possédé. Saint Paul dit dans le même sens : « pour moi, vivre, c'est le Christ ». Mais ce raccourci dont le bien-fondé ressortira de l'étude du témoignage de Jésus sur sa personne, ne doit pas plus effacer la description divine et imagée du Royaume, qu'une carte exacte ne peut suppléer les détails, les croquis pris sur le terrain, les documents de toute sorte qui l'ont préparée, et dont elle résume l'essentiel.

### 3. — Le Commandement semblable au premier

(Mt., xxii, 39).

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ton intelligence » ; tel est le grand et premier commandement. Tel est le second, semblable (au premier) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » A ces deux commandements toute la Loi est suspendue, et les Prophètes<sup>2</sup>.

Une place de choix est faite dans le message de Jésus, à ce commandement second, mais semblable au premier ; sur aucun point l'Évangile écrit n'est plus complet, ni plus touchant, peut-être parce que le Maître est venu au monde « quand les hommes ne s'aimaient pas », plus probablement parce qu'il leur est, dans tous les temps, aussi difficile qu'important, de s'entr'aimer cordialement<sup>3</sup>.

1. Jo., vi, 51.

2. Mt., xxii, 37-40.

3. Dans son livre de *la Religion dans les limites de la Raison* (1793), 1<sup>re</sup> partie, par. III (trad. française A. Tremesaygues, Paris, 1913, p. 34-38), E. Kant a mis en vive lumière ce côté de la malignité humaine. Il note « la secrète fausseté s'insinuant même dans l'amitié la plus intime, si bien que les meilleurs amis regardent la modération de la confiance dans leurs épanchements réciproques comme une maxime universelle de prudence dans les relations ; le penchant qui pousse l'obligé à ressentir à l'égard de son bienfaiteur une haine à laquelle ce dernier doit toujours s'attendre ; une bienveillance cordiale qui donne pourtant lieu à cette

La loi générale qui commande tout le sujet, la « Règle d'or », comme on l'appelle souvent<sup>1</sup>, est ainsi formulée par le Christ : « Tout donc ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pareillement pour eux<sup>2</sup>. » Mais au lieu de s'en tenir à ce précepte, Jésus s'applique et, pour ainsi dire, s'ingénie à le faire valoir par les raisons les plus touchantes. Une parabole nous met vivement aux yeux la tendance trop naturelle à majorer le compte du prochain, tout en allégeant nos propres torts :

Pourquoi vois-tu le fétu de paille  
qui est dans l'œil de ton frère,  
et la poutre qui est dans ton œil, tu ne t'en aperçois pas<sup>3</sup>?

Être bon, c'est notre intérêt bien entendu, car la mesure dont nous nous servirons pour les autres est précisément celle qui nous sera appliquée par Dieu. Donnons donc et il nous sera donné; faisons bonne mesure, et l'on « versera dans notre sein une mesure généreuse », un boisseau de blé « pressé, tassé, débordant<sup>4</sup> ». A ces motifs efficaces, un autre va s'ajou-

observation « qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas entièrement ».

1. Sur ce nom et les conseils qu'on a comparés à la Règle d'or, on peut voir J. G. Tasker, *Golden Rule*, dans *DCG*, I, 653-655, notamment dans Confucius et Kant. La parole du premier, souvent citée, définissant le *jenn* (lien qui unit les hommes entre eux) : « Aimer autrui, c'est étendre son intérêt à tous... c'est ne pas refuser d'instruire... ce qui te déplairait si on te le faisait, ne le fais pas aux autres. Ce qui te plaît quand on te le fait, fais-le aux autres »; est fortement atténuée par la restriction ultérieure : « pas trop d'intimité... ne pas te livrer... ne pas rendre le bien pour le mal ». « Il y a sans doute, conclut le sinologue éminent auquel nous empruntons ces citations, beaucoup de bon dans ces maximes qui sonnent bien, mais la connaissance exacte de la valeur pratique qui leur est donnée, m'oblige à redire : « Ne traduisez pas JENN par charité... les *Jou* ne donnèrent jamais rien de leur cœur; ils ne comprirent jamais rien au dévouement qui se prive pour le bien d'autrui gratuitement... La Chine qu'ils firent fut de glace. » Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*<sup>2</sup>, Paris et Hien-Hien, 1922, p. 136-137.

2. Mt., VII, 12; Lc., VI, 31.

3. Mt., VII, 3; Lc., VI, 41.

4. Lc., VI, 38; Mt., VII, 26.



ter, souverain, l'amour du disciple pour son Maître. Ce qu'on fait à ses pauvres, c'est à Jésus qu'on le fait :

Venez, les bénis de mon Père,  
entrez en possession du Royaume qui vous a été préparé depuis  
[l'origine du monde.

Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger,  
j'ai eu soif, et vous m'avez abreuvé,  
j'étais étranger, et vous m'avez recueilli,  
nu et vous m'avez revêtu,  
j'étais malade, et vous m'avez visité,  
en prison, et vous êtes venus vers moi !  
Lors, les justes lui répondront (au juge) disant :  
« Seigneur, quand t'avons-nous vu affamé,  
et t'avons-nous rassasié ?  
ou ayant soif, et t'avons-nous abreuvé ?  
Quand t'avons-nous vu étranger, et t'avons-nous hospitalisé ?  
ou nu, et t'avons-nous vêtu ?  
Quand t'avons-nous vu malade, ou en prison,  
et sommes-nous venus vers toi ? »

Et en réponse le Roi leur déclarera :  
« En vérité, je vous le dis,  
toutes les fois que vous l'avez fait  
à un de ces miens frères, les plus petits,  
c'est à moi que vous l'avez fait<sup>1</sup> ! »

Donner, ce sera souvent, hélas ! pardonner. La première forme de la charité, parfois la plus coûteuse, consiste donc à remettre aux autres les dettes que, à tort ou à raison, nous croyons qu'ils ont contractées à notre égard. Pour obtenir de nous ce pardon, Jésus veut que nous formulions nous-mêmes, dans la prière exemplaire qu'il nous enseigne, la règle du talion divin. Non seulement nous devons nous attendre à nous voir appliquée la mesure employée par nous pour autrui, mais nous demandons positivement à Dieu de le faire. Sur ce point délicat, voyant clairement ce qui adviendrait de nous si le suprême Créancier exigeait tout son droit, il nous est en effet enjoint de dire :

Remets-nous nos dettes  
Comme nous les remettons à ceux qui nous doivent<sup>2</sup>.

1. Mt., xxv, 34 b-40.

2. Mc., vi, 12. Les dettes contractées envers Dieu étant les offenses, les péchés commis, la version commune rend donc très exactement le sens.

Nous désarmons ainsi de nos mains le bras qui nous frapperait si nous restions impitoyables envers nos frères.

Même leçon dans la belle parabole des Serviteurs, qui par surcroît ouvre une autre perspective sur le crédit illimité que nous devons réclamer auprès de Dieu, et donc ouvrir nous-mêmes aux autres.

Alors Pierre s'avance et lui dit : « Seigneur, combien de fois, quand mon frère péchera contre moi, lui pardonnerai-je ? Jusqu'à sept fois ? » Jésus lui dit : « Je ne te dis pas : jusqu'à sept fois — mais : jusqu'à septante fois sept fois ! »

Aussi bien le Royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut faire rendre des comptes à ses serviteurs. D'abord on lui en présenta un qui lui devait dix mille talents. Comme cet homme n'avait pas de quoi rendre, le maître ordonna de le vendre, lui, sa femme, ses enfants, tous ses biens, et d'acquitter la dette. Tombant donc à ses pieds, le serviteur lui dit : « Prends patience avec moi et je te rendrai tout ! » Ému, le maître de ce serviteur le laissa aller et lui remit sa dette.

Or, sortant de là, ce même serviteur tomba sur un de ses compagnons de service qui lui devait cent deniers, et se jetant sur lui il le prit à la gorge en disant : « Paie ce que tu dois ! » Tombant donc à ses pieds, le compagnon lui dit : « Aie patience avec moi et je te rendrai. » Mais l'autre ne voulut (rien entendre) et s'en alla le faire jeter en prison jusqu'à ce qu'il eût payé sa dette.

Ce que voyant, les autres compagnons de service furent vivement contristés en conséquence, et ils allèrent raconter le tout à leur maître. Alors celui-ci, ayant fait appeler (l'impitoyable), lui dit : « Méchant serviteur, je t'ai remis toute cette dette parce que tu m'en avais supplié. Ne devais-tu pas toi aussi avoir pitié de ton compagnon, comme j'avais eu pitié de toi ? » Et le maître courroucé le livra aux exécuteurs, jusqu'à ce qu'il eût acquitté toute sa dette.

Ainsi en agira avec vous mon Père céleste, si du fond de vos cœurs, chacun de vous ne pardonne à son frère<sup>1</sup>.

Cet important chapitre du pardon n'est pourtant qu'un cas particulier. Nous n'avons pas seulement besoin qu'on nous fasse grâce, mais qu'on nous aide, et de toutes les façons. Aussi la Règle d'or implique-t-elle le don actif, illimité, du sien et de soi. Aumône matérielle, d'abord, mais parée, quant

La leçon de saint Luc, XII, 4 : « Remets-nous nos offenses, car nous (les) remettons aussi à tous ceux qui nous doivent », formule la même leçon avec une nuance un peu différente.

1. Mt., XVIII, 21-35.

à la façon de donner et quant au don lui-même, de tout ce qui peut embellir et purifier : désintéressement, abnégation coûteuse, magnanimité. Il faut transcrire ces divins conseils que tout commentaire affaiblirait :

Lors donc que tu fais l'aumône, ne va pas claironner devant toi, comme font les importants, dans les synagogues et dans les rues, de façon à être loué par les gens. Je vous dis en vérité qu'ils ont reçu leur récompense. Mais toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta droite, de façon que ton aumône reste dans le secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra<sup>1</sup>.

Quand tu donnes un dîner ou un souper, n'invite pas tes amis, tes frères, tes proches, ou des voisins riches, eux t'inviteront en retour et te rendraient la pareille. Mais quand tu as préparé un bon repas, invite des mendiants, estropiés, boiteux et aveugles, et tu seras bien heureux, car eux n'ont pas de quoi te rendre la pareille ! Elle te sera rendue à la résurrection des justes<sup>2</sup>.

Un des derniers jours de sa vie, Jésus s'était assis en face des vastes trones où les fidèles jetaient les offrandes destinées au service divin, et après que « beaucoup de riches eurent jeté de larges aumônes, survint une veuve chétive qui jeta deux liards, — un quart de sou. Lors, appelant ses disciples, (Jésus) leur dit :

Je vous déclare en vérité que cette chétive veuve a mis plus que tous ceux qui ont jeté des offrandes dans le tronc. Car tous (ont) mis de leur superflu, mais elle, c'est de son nécessaire qu'elle a mis, tout ce qu'elle avait, toute sa pauvre vie<sup>3</sup> !

Enfin, à ce jeune homme riche qui désirait la vie éternelle, avait observé les commandements, et demandait ce qu'il lui restait à faire pour être parfait : « Va, répond Jésus, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor au ciel, et viens, suis-moi<sup>4</sup>. »

Ainsi, à l'aumône matérielle, le disciple de Jésus joindra l'autre, encore meilleure, celle du bon exemple<sup>5</sup>, de la correction fraternelle<sup>6</sup>, du service enfin. Et ce service, mettant

1. Mt., vi, 2-4.

2. Lc., xiv, 12-14.

3. Mc., xii, 41-44 ; Lc., xxi, 1-4.

4. Mc., x, 21 ; Lc., xviii, 22 ; Mt., xix, 21.

5. Mt., v, 16.

6. Mt., xviii, 15-17.

le disciple à l'école du maître, va jusqu'à l'héroïsme inclus, puisqu'aussi bien :

Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup<sup>1</sup>.

A cette déclaration auguste font écho les mots divins rapportés par Paul et Jean :

C'est un plus grand bien de donner que de recevoir<sup>2</sup>.

Charité plus grande que celle-ci nul ne possède : mettre sa vie pour ses amis<sup>3</sup>.

Par delà ces préceptes et ces invites, le message de charité chrétienne a encore son esprit, par où il l'emporte sur l'esprit de justice qui dans l'Ancienne Loi réglait les rapports des hommes entre eux. Mais, c'est encore une « justice », au sens alors usité du mot, c'est-à-dire un ensemble de dispositions et de conseils dont la pratique et la possession rendent « juste », agréable à Dieu, digne de se présenter devant sa face. Seulement, c'est une justice meilleure, qui « l'emporte sur celle des scribes et des Pharisiens ». Celle-ci ouvrait la porte qui introduisait dans l'Israël de la chair. L'autre donne accès au Royaume des cieux, et elle est parfaite ! Au lieu de se restreindre à un groupe ethnique uni par le lien du sang, ou chichement entrebâillé aux prosélytes capables de prendre sur eux tout le fardeau de la Loi, y compris la circoncision, la nouvelle justice voit un frère dans tout homme vivant : dans le rustique ignorant des finesses de la Torah, dans le publicain profiteuse et méprisé, dans le païen détesté, et jusque dans ce faux-frère qu'est le Samaritain. Le prochain va jusque là. Bien plus, renversant les vues étroites de ses auditeurs, Jésus montre à mainte reprise « les derniers devenus les premiers<sup>4</sup> », les pécheurs et les femmes de mauvaise vie précédant, par une humble conversion, dans le Royaume, les docteurs qui en pensaient détenir les clefs. Et pour faire mieux valoir la leçon, c'est chez le Samaritain qu'il va chercher l'exemple de la charité parfaite.

1. Mc., x, 45; Mt., xx, 28; Lc., xxii, 27.

2. Actes, xx, 35.

3. Jo., xv, 13.

4. Mt., xix, 30; xx, 16; Lc., xiii, 30.

Interrogé par un docteur qui voulait le mettre à l'épreuve, Jésus, l'ayant amené à formuler le premier, puis le second commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », félicite son interlocuteur : « Bien répondu ! Agis ainsi et tu auras la vie ! » Alors cet homme, piqué de voir les rôles renversés, et lui-même réduit au rôle d'élève répliqua : « Mais qui est mon prochain ? » Sur quoi Jésus dit :

Un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho, tomba aux mains de brigands qui le dépouillèrent, le couvrirent de plaies et l'abandonnèrent, mort à demi. Or il advint qu'un prêtre, descendant par la même route, vit (le blessé) et passa son chemin. Semblablement, un lévite, venant sur le lieu et l'ayant vu, passa son chemin. Mais un Samaritain, qui voyageait, vint là, vit (l'homme) et fut ému de pitié. Approchant, il banda ses plaies, y versant de l'huile et du vin, puis l'ayant chargé sur sa propre bête, il le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. Le lendemain, tirant deux deniers, il les donna à l'hôtelier et lui dit : « Prends soin de lui, et si tu dépenses davantage pour lui, à mon retour je te le rendrai. » Lequel des trois te semble avoir été le prochain de la victime des brigands ? — Lui de dire : « Celui qui lui a fait miséricorde. » A quoi Jésus : « Va, et toi, fais de même<sup>1</sup>. »

A ce prochain, ainsi entendu, les fils du Royaume feront bonne mesure. Tout ce qui pourrait les en tenir séparés : une querelle, une mésentente, pèsera sur eux comme un fardeau insupportable. S'en décharger sera leur premier soin, qu'ils feront passer avant les actes du culte dû à Dieu, parce que justement, pour être agréable au Père, il ne faut pas fermer son cœur à un de ses enfants. C'est pourquoi,

Si tu portes une offrande sur l'autel et qu'arrivé là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, abandonne sur place ton présent devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère, et alors tu reviendras présenter ton offrande<sup>2</sup>.

La meilleure justice est encore plus exigeante. Elle va chercher dans le cœur de l'homme, jusqu'au fond, les premiers mouvements qui mènent aux voies de fait, pour étouffer l'incendie dans l'étincelle qui l'allumerait. Elle condamne avec sévérité les injures qu'on pourrait considérer comme relativement légères.

1. Lc., x, 28-37.

2. Mt., v, 23-24.



Vous avez entendu dire qu'on a dit aux anciens : « Tu ne tueras pas<sup>1</sup> ; si quelqu'un tue, il sera passible de jugement. » Et moi je vous dis que tout homme qui se courrouce contre son frère est passible de jugement ; et qui dit à son frère « Tête vide ! » est passible du sanhédrin ; et qui lui dit « Fou », est passible de la géhenne du feu<sup>2</sup>.

Le chrétien parfait, le « doux », « l'artisan de paix » entre ses frères, saura, le cas échéant, aller plus loin encore. Pour mieux déraciner de son cœur d'abord, et finalement des mœurs, la loi jadis nécessaire mais rude et imparfaite du talion, il acceptera de subir des torts réels sans résistance. Il saura ne pas réclamer tout son dû. Il ira jusqu'à dépasser, par une initiative généreuse, une exigence déjà excessive ; jusqu'à briser, par un miracle de sublime abnégation, la colère du méchant.

Vous avez entendu dire qu'il a été dit :

« OEil pour œil et dent pour dent<sup>3</sup>. »

Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant,  
mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite,  
tends-lui aussi l'autre ;

et si quelqu'un veut plaider contre toi

et te prendre ta tunique,

abandonne-lui aussi le manteau ;

et quiconque te prend en corvée pendant un mille,  
fais-en deux avec lui.

Donne à qui te demande,

et de qui veut t'emprunter

ne te détourne pas<sup>4</sup>.

1. Exode, xx, 13.

2. Mt., v, 21-22. Ce passage, un des plus profondément engagés dans la gangue des coutumes et du vocabulaire juifs, est aussi clair dans son orientation générale qu'il reste incertain quant au sens de tel détail. Il est manifeste que Jésus établit une comparaison entre la Loi ancienne et les sanctions alors traditionnelles qu'on donnait à sa violation sur le point du meurtre, et la Loi du Royaume, qui met en branle l'appareil le plus redoutable pour un désordre tout intérieur, ou n'ayant encore causé que des violences verbales. Bref, Jésus veut qu'on prévienne le mal pour n'avoir pas à le punir. Ce passage a été expliqué avec toute l'exactitude actuellement possible par G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, p. 68-79.

3. Exode, xxi, 24 ; Deut., xix, 21.

4. Mt., v, 35-42 ; Lc., vi, 27-30.

Dira-t-on que c'est là être dupe? — Ce serait oublier le Royaume des cieux. En tous cas, nul ne s'avisera de trouver inefficace l'exemple ainsi donné. Le plus religieux des poètes grecs, Eschyle, avait noté déjà que la violence opposée à la violence, tend à la perpétuer sans fin. « Le vieux péché n'est pas effacé, il se renouvelle. L'insolence engendre une fraîche insolence. Un jour ou l'autre, à l'heure du destin, démon invincible, audace impie, la noire Até... s'établit dans les demeures, fille semblable à sa mère<sup>1</sup>. » La douceur est plus forte : « Tendre l'autre joue ..., c'est couper au premier anneau la chaîne des maux inévitables. Ton adversaire, qui prévoyait ta résistance ou ta fuite, est humilié devant toi et devant lui-même. Il attendait tout, hors cela... Chaque homme a un obscur respect du courage d'autrui — du courage moral surtout, qui est le plus rare et difficile. L'impassibilité, quand elle n'est pas niaiserie, la douceur, quand elle n'est pas lâcheté, stupéfient, comme toutes les choses merveilleuses, les âmes les plus vulgaires, font sentir à la bête que cet homme est plus qu'un homme. Pour suivre à la lettre le commandement de Jésus, il faut une maîtrise des nerfs, de tous les instincts du moi inférieur que bien peu possèdent. C'est un devoir ingrat et rebutant. Mais Jésus ne l'a jamais donné pour facile. Il n'a jamais dit qu'il fût possible de lui obéir sans de durs renoncements, sans d'âpres et continuel combats, sans le reniement du vieil Adam et la naissance d'un homme nouveau<sup>2</sup>. »

Le Maître couronne son magnifique enseignement par un

1. *Agamemnon*, vers 764 suiv. Trad. André Bremond, *La Théologie d'Eschyle*, dans *RSR*, mars 1925.

2. G. Papini, *Storia di Cristo*, trad. P. H. Michel, Paris, 1922, p. 97-98. Qu'on nous fasse grâce de l'objection qu'on pourrait tirer, contre les dernières paroles du texte, des faux pauvres. Jésus n'a jamais défendu de démasquer les insincères, les hypocrites, ni prescrit de les traiter comme les vrais indigents. Il reste que beaucoup des grands amis du Christ ont tellement aimé la pauvreté que sa seule apparence extérieure les émouvait, tel François d'Assise, tels Vincent de Paul et Cottolengo. Que ces hommes admirables aient été ainsi trompés quelquefois, c'est incontestable. Ceux-là seuls en pourraient triompher qui seraient sûrs de n'avoir jamais rebuté une misère véritable, fermé leur cœur devant un pauvre authentique.

dernier conseil où la bête mauvaise qu'est la haine, traquée et vaincue dans des rencontres antérieures, est forcée, prise à la gorge, et immolée par un Amour meilleur inspiré de l'amour du Père, et rendant l'homme qui le possède semblable — à son plan et dans son ordre — au Dieu de toute perfection.

Vous avez entendu dire qu'il a été dit :

« Tu aimeras ton prochain  
et tu haïras ton ennemi <sup>1</sup>. »

Mais, moi, je vous dis :

Aimez vos ennemis

et priez pour ceux qui vous persécutent,  
afin que vous deveniez les fils de votre Père qui est dans les cieux,  
car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons,  
et il pleut sur les observants et sur les impies <sup>2</sup>.

Que si vous aimez ceux qui vous aiment,  
quelle sera votre récompense ?

est-ce que les publicains n'en font pas autant ?

Et si vous saluez vos frères seulement,

que faites-vous de plus (que les autres) ?

est-ce que les païens n'en font pas autant ?

Vous, soyez donc parfaits  
comme votre Père céleste est parfait <sup>3</sup>.

Ces conseils d'héroïsme ne sont pas restés lettre morte, soutenus qu'ils ont été par l'exemple et la grâce de Jésus. Son premier témoin, les prémices du martyre, le diacre Étienne crie sous les pierres de ceux qui le lapident : « Seigneur, ne leur compte pas ce péché <sup>4</sup> ! » Paul déclare qu'il « souhaiterait d'être lui-même anathème, loin du Christ, pour ses frères, ses parents selon la chair, qui sont les Israélites <sup>5</sup> », ces

1. La première partie seule est dans l'Écriture, Lev. xix, 18. La seconde est le corollaire, la contre-partie humaine, trop humaine, qui se transmettait traditionnellement dans certains milieux juifs. Sur ce dernier point, H. Strack et P. Billerbeck, *KTM*, I, p. 353-368; notamment p. 356, 357, avec les textes à l'appui; et Paul Fiebig, *Jesu Bergpredigt, Rabbinische texte zum Verstaendnis der Bergpredigt*, Goettingen, 1924, p. 92-97.

2. Le texte porte δικαίους καὶ ἀδίκους, mais il s'agit manifestement ici de justice légale, d'obvrvance de la Loi.

3. Mt., v, 43-48; Lc., vi, 27-28, 32-36.

4. Actes, vii, 60.

5. Rom., ix, 3. Anathème = ἀνάθεμα, non ἀνάθημα, signifie ici l'être frappé

mêmes Juifs dont il disait peu auparavant qu' « ils ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes, se sont faits nos persécuteurs, ne plaisent point à Dieu et sont les ennemis du genre humain, nous empêchant de prêcher aux Gentils pour le salut de ceux-ci<sup>1</sup> ». Les Actes authentiques et les déclarations des martyrs les plus anciens renferment maint trait où éclate l'amour de leurs ennemis, et ils rapportent explicitement ces sentiments à la leçon du Christ que nous venons de transcrire<sup>2</sup>. Aux origines des Églises chrétiennes, en tout pays, l'on trouverait des faits analogues. En 1645, les néophytes Algonquins, dans la vallée du Saint-Laurent, au fort de l'atroce persécution iroquoise, priaient ainsi, au rapport d'un témoin oculaire, le P. Druillettes : « Seigneur, pardonnez aux Iroquois qui nous font mourir avec tant de rage; ouvrez-leur les yeux... Faites qu'ils vous connaissent et qu'ils vous aiment, et alors étant vos amis ils seront les nôtres, et nous serons tous vos enfants<sup>3</sup>. »

de malédiction, mis au ban par là même. Cette notion du *hêrem*, très usitée dans l'antiquité biblique (L. Delporte, *L'Anathème de Iahvé*, dans *RSR*, V, 1914, p. 297-339), n'était pas ignorée des Gentils. Le mot *ἀνάθεμα* se trouve en ce sens dans des textes païens gravés sur des lames de plomb, et remontant au I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : A. Deissmann, *Anathemen*, dans *ZNTW*, II, 1901, p. 342. Il va sans dire qu'il s'agit là d'un cri du cœur, qui n'est pas à juger par la froide raison, comme si l'apôtre avait eu à choisir délibérément entre l'appartenance au Christ et le salut de ses frères d'Israël. Paul sait bien que, loin de s'exclure, la réalisation de ces deux souhaits s'appelle.

1. I Thess., II, 15-16.

2. Saint Justin, par exemple, *I Apologie*, ch. XIII et LVII; *Dialog. avec Tryphon*, ch. XVIII et XXXV; *les Martyrs de Scilli*, *Passio*, n. 2, éd. O. von Gebhardt, *Acta MM. Selecta*, Berlin, 1902, p. 22-23; saint Cyprien, *ad Demetrianum*, n. 25, éd. Hartel, *CV*, I, p. 369-370.

3. G. Goyau, *Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924, p. 183, cf. p. 274.

## CONCLUSION

Tel est, sur les points essentiels, le message de Jésus. Pour en apprécier la valeur, il faut se souvenir qu'il nous est, sous cette forme, parvenu extrêmement lacunaire et incomplet. L'Évangile écrit ne nous livre qu'une partie minime des enseignements du Maître : le plus long exposé continu que nous ayons dans aucun de nos récits, le Discours sur la Montagne, compte moins de 110 versets. Parlé, il ne prendrait pas, à beaucoup près, une heure de temps. Mais ce peu qui nous a été gardé suffit pour fonder la religion en esprit. Par un accord tacite mais significatif, à part quelques sectaires négligeables, tous ceux qui se sont occupés de réunir, autrement que comme des documents à consulter, les grands enseignements religieux de l'humanité, les hiérarchisent d'après les paroles de Jésus, comme d'après la norme idéale. S'en approcher, c'est pour une doctrine se classer; en rendre un écho, même affaibli, c'est une noblesse incontestable.

Il est vrai que les grandes leçons, les plus divines, sont conditionnées dans leurs résultats par les esprits et les cœurs qui les reçoivent. Le bon grain tombe parfois sur terre battue, ou légère, on encombrée d'épines. Il est vrai aussi que la grâce de Dieu qui veut le salut de tous sait trouver sa route dans un dédale de croyances incohérentes, partiellement déviées, semées d'impurs marécages. Mais ce double fait n'empêche pas de reconnaître l'importance, pour la vie religieuse d'un homme ou de beaucoup d'hommes, de notions justes et profondes sur Dieu, sur le culte qui lui est agréable et sur les devoirs des hommes entre eux. Là où ces notions, les premières surtout, sont déviées, une religion positive ne devient possible qu'à coups d'illogisme. Dans son ouvrage justement célèbre sur les *Religions de l'Inde*, Auguste Barth observe que la voie de la dévotion, la *bhakti*, qui fonde le



salut sur « la foi, l'absolue dévotion, l'amour de Dieu », paraît être « le complément — mieux vaudrait dire peut-être la conséquence — nécessaire d'une religion parvenue à un certain degré de monothéisme<sup>1</sup> ». Condition nécessaire, et qui n'est suffisante toutefois que si, en face de ce Dieu unique, on maintient l'existence d'êtres personnels, réels, distincts de lui et capables de s'unir avec lui dans une relation d'ordre spirituel. Si donc l'on admet, avec les vieilles doctrines védantistes, qui sont à la base de tous les systèmes philosophiques de l'Inde, et de presque toutes ses théosophies et religions, l'unité de Dieu sans son unicité; si l'on tient que le monde fini n'existe pas, qu'il est le produit de la *Mâyâ*, un pur spectacle où tout est illusion, le théâtre, les acteurs et la pièce, un « jeu » sans objet que « l'Absolu joue » avec lui-même; qu'il n'y a de « réel que l'ineffable et l'inconcevable<sup>2</sup> » — dans cette hypothèse, toute religion personnelle, tout commerce d'esprit à esprit disparaît. Pour converser, il faut être *deux*. Le sentiment religieux trouve encore, sans doute, où se prendre, dans une conception où tout est subordonné à la « délivrance » qui rend à l'Absolu — par l'anéantissement d'une illusoire personnalité — une parcelle de l'Absolu. Mais le culte, dans cette conception, logiquement n'a plus de place; sa survivance n'ayant rien à faire avec le salut. « On ne l'attaque pas, aussi peu qu'on attaque la morale positive; mais pas plus que de l'accomplissement des devoirs ordinaires de la vie, on n'en attend le souverain bien. Le sacrifice n'est qu'une œuvre préparatoire, c'est le meilleur des actes, mais c'est un acte, et le fruit par conséquent en est périssable<sup>3</sup>. » La morale peut se développer dans le sens du renoncement, préliminaire obligé de la mort du désir, de l'application d'esprit à l'universelle vanité. Elle peut également ouvrir à l'héroïsme des voies, comme tout prosélytisme sincère. Mais, à vrai dire, sa racine indispensable, un être responsable, et sollicité, sans être violenté, par des influences antagonistes, dont la meilleure est distinguée et librement

1. *La Religion de l'Inde*, éd. définitive, dans *Œuvres d'Aug. Barth*, Paris, 1914, I, p. 193.

2. A. Barth, *ibid.*, p. 77.

3. A. Barth, *ibid.*, p. 81.

préférée, cette racine n'existe pas. C'est pourquoi l'Inde, qui a toujours abondé en codes, lois et règles, l'Inde de Manou et de tous les *Dharmans* n'est jamais arrivée à réconcilier pleinement cet élément essentiel de la moralité avec la pensée religieuse profonde, d'après laquelle la « Délivrance », seul but ultime, s'obtient par voie intellectuelle, et arrache définitivement à un monde entièrement illusoire. Il ne s'agit pas d'y bien vivre, mais de s'en évader une fois pour toutes; ni d'améliorer ce monde, mais de le faire disparaître en constatant son néant. L'unique nécessaire est de donner à l'homme la conscience, et par l'extase artificiellement provoquée, le sentiment de son identité avec le *brahman* suprême (au neutre), c'est-à-dire avec l'*atman*, avec l'Absolu.

Après cela il reste véritable et souverainement instructif de voir que, dans les doctrines mêmes où ces vues fondamentales se sont le mieux maintenues, comme le brahmanisme hindouiste et le bouddhisme, des éléments de religion positive et personnelle : dévotion aux dieux, piété, charité personnelle, se sont introduits et développés. La vérité humaine et divine a pris sa revanche sur la logique d'un intellectualisme orgueilleux. Le bouddhisme réel est bien loin de l'agnosticisme religieux de son premier initiateur : non seulement dans l'Amidisme — avec lequel il ne garde qu'une parenté lointaine — mais à peu près partout, il est devenu une religion déiste. Le Bouddha est un dieu, et parfois le plus grand des dieux<sup>1</sup>. Dans les formes de l'hindouisme où le brahma-

1. L. de la Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens, l'Inde jusque vers 300 avant Jésus Christ*, Paris, 1924, pp. 334-342, sur l'ancienne dévotion bouddhique toujours unie à la gnose. Même chez les moines adonnés à la gnose, le culte de *dulie*, d'hyperdulie de Bouddha, a toujours existé avec la « voie de la dévotion ». Sans doute cette voie est incompatible avec celle qui mène au Nirvâna, et que prétendent suivre les moines, voie qui exclut tout culte, toute grâce, toute aide extérieure. « La conquête du Nirvâna est une œuvre strictement personnelle; le moine ne peut y être aidé ni par un Dieu, ni par un Bouddha : « Soyez à vous-mêmes votre propre lampe » (p. 335). Mais les moines, en tant que tels, sont les fils de Çākya... Pour eux comme pour les autres « le Bouddha est le sauveur, car c'est de lui que les simples mortels ont appris le chemin du salut; c'est en lui que se sont réalisées toutes les perfections du mystique et du saint; penser au Bouddha est aussi indis-

nisme est resté dominant, « la reconnaissance d'un Dieu personnel et providentiel, dont les Brâhmanas et les Upanishads se passent parfois si aisément, devient peu à peu un dogme. Sous quelque nom qu'on l'invoquât et quelque explication métaphysique qu'on donnât de son être, il fallut confesser un *Içvara*, un Seigneur, et s'humilier devant lui... » Le Vedânta seul échappe à cette nécessité; encore « pour peu que la pensée, se reposant de l'effort spéculatif, vienne à se servir de formules moins précises, le Vedânta subit à son tour la loi commune et parle le langage du déisme<sup>1</sup> ». Ainsi l'âme populaire, et (il n'est pas interdit de le penser) un secret instinct divin, arrive à combler vaille que vaille, au prix d'un illogisme foncier, le vide immense, irréparable, que tout monisme, fût-il le plus idéaliste et conclût-il à l'existence du seul divin, creuse dans la vie religieuse, par la suppression de l'un des termes que toute religion véritable tend à rapprocher et à unir.

Cet exemple, emprunté aux formes les plus hautes de la pensée religieuse qui existent hors de la révélation faite à Israël, achevée dans le Christ, adoptée et en partie faussée par Mahomet, permet, par contraste, d'apprécier à sa valeur le message de Jésus. Là, le culte dû à Dieu, les devoirs d'humanité, le problème du salut, de l'ascèse, de l'union divine, l'expansion sur terre du Royaume et sa consommation dans la vie éternelle, c'est-à-dire tous les problèmes religieux essentiels, trouvent une solution juste, cohérente et logique. Là est fondée l'idée même de religion, comme celle d'un commerce filial entre personnes. Là, les exigences d'une nature à la fois spirituelle et indigente, faite pour l'infini et incapable à elle seule de s'en assurer la possession, sont satisfaites, parce que d'abord Dieu a été mis à sa place, et l'homme à la sienne. Et il n'y a que cela : c'est religion toute pure ! Trait unique.

pensable que de penser à la mort; l'hygiène morale et intellectuelle du moine, candidat au Nirvâna, comporte de la *bhakti*, non pas latrie, mais *dulie*, *hyperdulie* » (p. 336), et *ibid.*, les justifications.

1. A. Barth, *loc. laud.*, p. 92.

## BIBLIOGRAPHIE

### LES THÉOLOGIENS DU NOUVEAU TESTAMENT

Ed. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852, <sup>3</sup>1864, 2 vol.

Bernhard Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments* <sup>6</sup>, Berlin, 1895. La partie ici afférente : *die Lehre Jesu nach den aeltesten Ueberlieferungen*, p. 32-127, pour le 2<sup>e</sup> thème : le Royaume de Dieu.

Willibald Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie* <sup>2</sup> oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den ntl. Quellen, Halle, 1896, 2 vol. ; vol. I, Buch 1, ch. iv, 2, 5 *passim*.

George Barker Stevens, *The Theology of the New Testament*, Edinburgh, 1901, Part I, ch. vi, 3 et 11.

Jules Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893, 2 vol. ; vol. I, Seconde partie, subdiv. 1, p. 377-475 ; subdiv. 2, ch. i, p. 475-492.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* <sup>2</sup>, par A. Jülicher et W. Bauer, Freiburg i. B., 1911, 2 vol. ; vol. I, 1<sup>re</sup> partie, ch. II, n. 3, 4.

P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments* <sup>4</sup>, Leipzig, 1922.

H. Weinelt, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Grundriss der theologischen Wissenschaften, XIV), 3<sup>e</sup> édition revue et partiellement refondue, Tübingen, 1921 ; 1, n. 7 ; 2, n. 13-17 ; 3, n. 22-23.

Ces trois derniers ouvrages sont, du point de vue du dépouillement et de l'étude des textes, les plus complets. Le premier est vraiment un puits de science. Mais il est gâté par le parti pris de moralisme et la négligence ou le dédain de ce qui est le plus spécifiquement religieux et surnaturel dans l'Évangile. Un peu aussi par le recours un peu étroit aux seuls textes. C'est le dernier effort de l'exégèse protestante libérale et de la critique littéraire du Nouveau Testament. Après cela, on doit reconnaître sa grande valeur comme répertoire.

Bien qu'il n'en porte pas le titre, le mémoire *Dieu (sa nature*

d'après la Bible) d'E. Mangenot, est, sur ce point, une véritable théologie biblique, en particulier sur la notion de Dieu dans l'Ancien Testament. *DTC*, IV, 1, 1911, col. 948-1023 : l'enseignement personnel de Jésus Christ est traité, col. 1016 suiv.

M. Hetzenauer, *Theologia Biblica*, Freiburg i. B., 1908, 2 vol.  
P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1905.



## NOTE O

### SOCRATE ET JÉSUS

La comparaison de Socrate avec Jésus est fort ancienne : elle figure très développée dans saint Justin (II apol., x, xi) vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle.

Les autres apologistes : Athénagore, Tatien, le philosophe Apollonius, reprennent la comparaison, et tous — Théophile d'Antioche excepté — dans le même sens ; comme Justin, ils parlent du philosophe athénien, non seulement avec ferveur, mais avec une sorte de dévotion ; Socrate est un chrétien avant la lettre ; il a été le témoin (et n'est-ce pas dire déjà le martyr ?) de la vérité ! Les Alexandrins : Clément, Origène, et leurs disciples, comme Grégoire le Thaumaturge, reprennent le même thème, avec un zèle égal. Chose plus curieuse, les païens sont amenés sur le même terrain. Celse reproche aux chrétiens d'avoir puisé le meilleur de leur doctrine dans la sagesse socratique ; Lucien les raille d'avoir donné à un de leurs héros (Ignace d'Antioche ?) le nom de « nouveau Socrate » ; Marc Aurèle revendique hautement la supériorité de Socrate sur les martyrs chrétiens ; le médecin Galenus loue ceux-ci de préférer, comme Socrate, les biens de la vertu aux biens passagers et à la vie même.

Dans les chrétientés de l'Occident, notamment en Afrique, les avis sont plus partagés : Minucius Félix et Novatien présentent Socrate comme fourvoyé dans l'erreur générale. Tertullien et Lactance en donnent un portrait peu cohérent, où les traits défavorables dominent, mais qui prouve à sa façon l'importance et la popularité de la comparaison. Sur tout cela A. von Harnack, *Socrates und die alte Kirche*, dans *Reden und Aufsätze*<sup>2</sup>, Giessen, 1906, p. 17-49.

Elle a été reprise, on le sait, avec beaucoup de suite, et au point de devenir un champ de bataille de l'apologétique, au XVIII<sup>e</sup> siècle. En Allemagne par Hamann, « le mage du Nord », Wieland et Klopstock, pour ne nommer que les plus célèbres, et dans toute l'Europe chrétienne. Le parallèle de beaucoup le plus célèbre — et qui a donné lieu à une littérature ! — est toutefois celui de Jean-Jacques Rousseau. Il figure, on le sait, dans *la Profession de foi du Vicaire Savoyard* (2<sup>e</sup> partie, n. 7) insérée au livre IV de l'*Émile*. On peut en lire le texte, et les destinées — sources probables, imi-

tations principales — dans l'admirable édition critique de Pierre-Maurice Masson : *la Profession de foi du Vicaire Savoyard* de Jean-Jacques Rousseau, Fribourg et Paris, 1914, p. 405 suiv. Je me borne à transcrire ici les lignes essentielles :

« Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation ? Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime, et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ : la ressemblance est si frappante, que tous les Pères l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie ? Quelle distance de l'un à l'autre ! Socrate mourant sans douleur, sans ignominie, soutint aisément jusqu'au bout son personnage ; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale ; d'autres avant lui l'avaient mise en pratique ; il ne fit que dire ce qu'ils avaient fait, il ne fit que mettre en leçons leurs exemples... Mais où Jésus aurait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple ? Du sein du plus furieux fanatisme la plus haute sagesse se fit entendre ; et la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil des peuples. La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure ; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont celles d'un Sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » (*Loc. laud.*, p. 405-411.)

## NOTE P

### L'ÉGLISE DANS L'ÉVANGILE

C'est ici un des points d'exégèse où les préjugés doctrinaux ont le plus obnubilé l'évidence des textes. M. A. Loisy l'a observé d'une façon piquante : « Bien qu'on le répète depuis plusieurs siècles, il est difficile de comprendre, si l'on n'y est préparé par une éducation théologique spéciale (lisez : protestante), comment la société du Christ était quelque chose de plus invisible et de plus intérieur que l'Église Romaine. Cette société, comprenant ceux qui adhéraient à l'Évangile de Jésus, n'était pas formée de purs esprits qui n'auraient eu d'autre lien entre eux que la communauté d'un sentiment... Elle comptait les quelques fidèles qui persévérèrent jusqu'à la fin et qui se retrouvèrent, après la Passion, pour former le noyau de la première communauté chrétienne. Groupe circonscrit, parfaitement reconnaissable, très centralisé et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité. Jésus est le centre et le chef, l'autorité incontestée. Les disciples ne sont pas autour de lui comme une masse confuse : parmi eux le Sauveur a désigné les Douze et les a associés lui-même, directement et effectivement, à son ministère ; même parmi les Douze, il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion et l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée, et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique. » Bref « l'Église naquit et dura par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile ». *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 89-91.

Ce sont bien des constatations qu'on ne peut manquer de faire avec d'autres, allant dans le même sens et plus loin, quand on lit les évangiles sans parti pris. Mais le protestantisme libéral, y compris ses représentants les plus illustres en notre temps : Auguste Sabatier, M. Ad. von Harnack, a tellement à cœur d'exténuier, dans le christianisme primitif, l'élément « ecclésiastique » (de cohésion extérieure par voie d'autorité visible et de hiérarchie) qu'il ne sera pas superflu d'insister un peu. D'autant que l'illusion dénoncée par M. Loisy n'a pas disparu. M. Maurice Goguel, par exemple, conclut son *Jésus de Nazareth*, Paris, 1925, par ces paroles : « Jésus n'a pas créé l'Église, il ne s'est pas préoccupé d'éta-

blir des institutions ou de fixer des règles qui assureraient, après sa mort, le maintien du groupe constitué autour de lui, encadreraient et dirigeraient sa vie. Sa pensée était trop dominée par l'idée de la fin imminente de l'économie actuelle pour qu'il se soit soucié de l'avenir des siens sur la terre et ait songé à l'organiser » (p. 306).

Cette opinion, avec l'unique argument qui l'appuie<sup>1</sup>, a été souvent réfutée au moment de la querelle moderniste. On peut se reporter, par exemple, à E. Vacandard, *Études de Critique et d'Histoire religieuse*, II, Paris, 1910, p. 3-47 : *l'institution formelle de l'Église par le Christ*; à P. Batiffol : *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris, 1909, ch. I et II, et Excursus A; au mémoire excellent d'Yves de la Brière, *l'Église hiérarchique dans l'Évangile*, dans *DAFC*, I, col. 1221-1248. Plus récemment, H. Dieckmann, *De Ecclesia, Tractatus Historico-Dogmatici*, Freiburg i. B., 1925, I, p. 197-228; 254-318; St. von Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, dans Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, III, Kempten, 1913,<sup>5</sup> 1923.

Sans reprendre ici le détail des controverses qui ont perdu de leur actualité, on s'arrêtera au point d'intérêt durable. Les textes où le Royaume de Dieu est assimilé, ou simplement, ou dans une certaine mesure, avec l'Église visible, sont rares, et presque tous figurés, engagés dans des paraboles. Par suite, il est tentant pour les champions d'un Royaume purement spirituel de s'attacher à exterminer, sous divers prétextes, ces textes essentiels (Mt., xvi, 18-19; xviii, 16; xxviii, 18-20).

Malheureusement pour les protestants libéraux, ces passages sont particulièrement réfractaires à la réduction désirée. Le premier sera examiné plus loin (L. IV, ch. I, note R, *Sur l'authenticité et le sens de Mt.*, xvi, 13-20; voir aussi le travail exhaustif de Y. de la Brière dans *DAFC*, III, col. 1339-1360. Le troisième a été traité dans J. Lebreton, *Origines*, Note E, 6<sup>e</sup> éd., p. 599-610).

Mais il y a plus fort que ces indications clairessemées, dont nous pourrions à la rigueur nous passer. C'est le fait même de la chrétienté primitive, qui se présente, aussi haut que nous puissions remonter, comme une unité sociale distincte, une collectivité virtuellement organisée, une Église. Dans le même ouvrage, et à la même page dont nous venons de citer un fragment refusant à Jésus (de la façon la plus invraisemblable et la plus gratuite) toute prévi-

1. Et les conséquences qu'elle entraîne, soit pour la psychologie de Jésus, soit pour l'état présent des textes.

sion et tout intérêt par rapport à l'avenir de son œuvre, M. M. Goguel écrit : « Le Christianisme, au contraire (de Jésus), a été une religion nouvelle et cela dès le lendemain de la mort de Jésus, longtemps avant le moment où l'hostilité des Juifs d'une part, la nécessité de pouvoir accueillir les païens de l'autre, eurent contraint les croyants à s'organiser en un groupement indépendant de la synagogue » (*Jésus de Nazareth*, p. 306). Laissons passer présentement cette conception effarante qui transporte de Jésus à ses disciples, et cela « dès le lendemain de sa mort », tout ce qui est spécifique dans le christianisme<sup>1</sup>. Ne retenons que le fait inculqué ici comme certain : l'existence, « dès le lendemain de la mort de Jésus », d'une collectivité assez une, assez forte, assez sûre d'elle-même pour transmuier les maigres éléments préexistants : une espérance chimérique et bientôt trompée, une prédication toute morale, en une « religion nouvelle », et quelle religion ! Collectivité vraiment créatrice, qui a tiré du spectacle de honte et de sang où s'était abîmée la carrière du Maître, une foi contagieuse en la divinité de ce même Jésus ! Comment ne voit-on pas que c'est là postuler l'existence d'une Église, au sens le plus fort du mot, et que, de supposer cette Église sortie alors tout armée du sol palestinien, sans préformation, sans organisation antérieure au moins élémentaire, c'est postuler un fait caractérisé de génération spontanée ?

Or M. M. Goguel (et c'est ce qui justifie cette note) n'est pas le seul à nourrir cette opinion : avec des nuances diverses, la presque unanimité des exégètes libéraux : feu W. Bousset, MM. R. Bultmann, R. Schütz, K. L. Schmidt, G. P. Wetter, K. Lake, etc., M. Loisy lui-même, dans ses derniers ouvrages, magnifient le rôle créateur de la communauté primitive<sup>2</sup>, transportent sur elle tout ce qu'ils retirent à la tradition évangélique. L'ensemble des épîtres pauliniennes incontestées les force en effet à admettre, entre 50 et 60, dans les diverses Églises chrétiennes, un développement doctrinal, liturgique et même hiérarchique, qui dépasse de beaucoup les maigres indications que nous donnent là-dessus les textes évangéliques. Ce développement doit être attribué à la communauté primitive, la personne de Jésus étant mise hors de cause ; et celle de saint Paul aussi, du fait que le développement existe aussi

1. « Le christianisme de la primitive Église n'est ni une forme du judaïsme, ni la transformation d'un système païen, et cela malgré tous les éléments qu'il a en commun avec ces deux formes religieuses. C'est une religion nouvelle. » *Jésus de Nazareth*, p. 307.

2. C'est ce que M. R. Schütz appelle la « Gemeindetheologie » ; *Apostel und Jünger*, Giessen, 1921, p. 74-75.



bien dans une Eglise où Paul n'a jamais mis les pieds, loin qu'il l'ait fondée, comme celle de Rome, que dans les Eglises pauliniennes.

Ne raisonnons pas ici sur l'étrangeté de ce procédé critique, transférant à une collectivité innommée ce que tous les documents anciens attribuent, quant aux lignes essentielles, à l'influence d'une personnalité puissante. Ne retenons que l'hypothèse de ces historiens : elle suppose, dans la génération apostolique elle-même, et « dès le lendemain de la mort de Jésus », comme le disait avec raison M. Goguel, une puissance autonome d'assimilation, de discrimination, de création, et par conséquent d'organisation et d'unité, tout à fait exceptionnelle.

C'est vraiment un édifice qui s'élève, fondé sur la pierre, fondé sur Pierre, mais encore plus, mais en un sens, uniquement fondé sur Jésus. Pourquoi donc veut-on couper l'œuvre de celui auquel, explicitement et unanimement, les ouvriers la rapportent comme à son initiateur et à son créateur conscient? Comment expliquer, sans un dessein, une institution et une promesse de la part de Jésus, l'unité d'action, l'espérance invincible, et l'unanimité dans son culte, qui caractérisent dès le début la communauté chrétienne? Si de ces desseins et promesses nulle trace ne subsistait dans l'Évangile, il nous faudrait les supposer, pour expliquer des faits constants. Pourquoi donc s'acharner à éliminer ces vestiges, alors qu'ils existent?

L'Évangile anticipe si peu sur l'Eglise qu'il ne prévoit, ni ne prédit, sinon tout à fait en général, le développement certain pris par celle-ci, du vivant même des premiers apôtres. Ce fait devrait faire réfléchir ceux qui veulent expliquer, par de tardives interpolations, les rares paroles à nous conservées, du Christ, touchant les destinées et le maintien de son œuvre sur terre.

# TABLE DES MATIÈRES

DU TOME I<sup>er</sup>

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	V
INTRODUCTION.....	VII
TABLE DES SIGLES.....	XXXVII

## LIVRE PREMIER

### LES SOURCES DE L'HISTOIRE DE JÉSUS

Préliminaires.....	3
CHAPITRE I. — Les Sources non chrétiennes.....	6
1. — Sources juives.....	7
2. — Sources païennes.....	12
CHAPITRE II. — Les Sources chrétiennes.....	16
1. — Sources non canoniques.....	16
2. — Sources canoniques.....	19
A. — Saint Paul.....	20
B. — Les Évangiles.....	35
Généralités.....	35
Le caractère littéraire de nos Évangiles.....	38
C. — Les Évangiles Synoptiques.....	56
1. — L'Évangile selon saint Matthieu.....	56
2. — L'Évangile selon saint Marc.....	67
3. — L'Évangile selon saint Luc.....	77
4. — Le Fait et la Question Synoptique.....	91
5. — La valeur historique des Évangiles Synoptiques.....	118
D. — Le Quatrième Évangile.....	125
Généralités.....	125
1. — La Tradition.....	130
2. — Les Appuis de la Tradition dans l'Évangile.....	141
3. — L'Unité littéraire et le Caractère du Quatrième Évan- gile.....	154
4. — La valeur d'histoire du Quatrième Évangile.....	171
Conclusion.....	183

#### NOTES :

A. — <i>Josèphe et le Christianisme primitif</i> .....	189
B. — <i>La Collectivité créatrice</i> .....	195
C. — <i>Les Rythmes de style oral dans le Nouveau Testament</i> .....	201
D. — <i>L'Évangile selon les Hébreux</i> .....	210

E. — <i>La valeur des Éptres aux Éphésiens et aux Hébreux comme sources d'histoire</i> .....	216
F. — <i>L'argument stylistique pour l'unité des Actes</i> .....	219
G. — <i>Saint Irénée sur la date et la composition des évangiles</i> ....	221
H. — <i>Le disciple aimé dans l'hypothèse de Delff</i> .....	226
I. — <i>L'Apocalypse de Jean le Prophète et l'Évangile de Jean le Disciple</i> .....	228

## LIVRE DEUXIÈME

### LE MILIEU ÉVANGÉLIQUE

INTRODUCTION.....	239
1. — L'état politique du Monde Juif.....	241
2. — Le milieu social.....	250
3. — Le milieu intellectuel :	
A. — Les sources.....	263
B. — Les notions maîtresses.....	268
4. — Les entours religieux et les infiltrations étrangères.....	279
NOTE :	
J. — <i>Sadducéens et Pharisiens</i> .....	288
BIBLIOGRAPHIE.....	290

## LIVRE TROISIÈME

### JÉSUS. — LE MESSAGE

CHAPITRE I. — <b>Les débuts. — L'économie du Message</b> .....	297
1. — Jean Baptiste.....	297
2. — Les débuts du ministère de Jésus.....	305
3. — Les vicissitudes dans la présentation du Message.....	325
4. — La prédication en paraboles.....	328
NOTES :	
K. — « <i>Hérodiade, femme de Philippe</i> ».....	339
L. — <i>Les « disciples de Jean Baptiste »</i> .....	341
M. — <i>L'épreuve du Héros. La tentation</i> .....	343
N. — <i>L'interprétation de l'expression « Fils de l'homme »</i> .....	344
CHAPITRE II. — <b>Le message de Jésus</b> .....	347
1. — Dieu le Père.....	347
La Providence du Père.....	365
La Vie éternelle.....	369
2. — Le Royaume de Dieu.....	376
3. — Le commandement semblable au premier.....	388
Conclusion.....	399
BIBLIOGRAPHIE. — Les théologiens du Nouveau Testament.....	403
NOTES :	
O. — <i>Socrate et Jésus</i> .....	405
P. — <i>L'Église dans l'Évangile</i> .....	407











